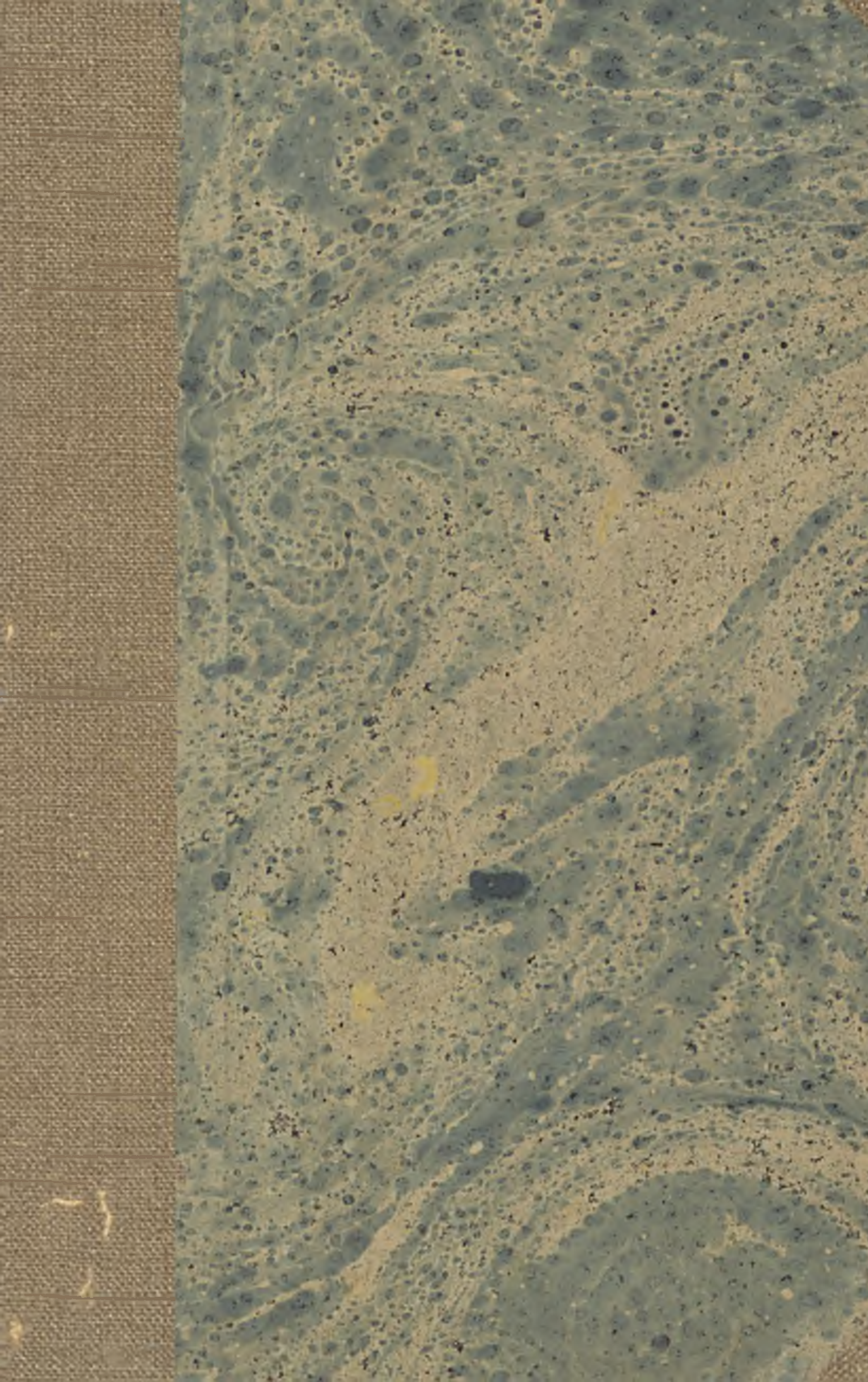


TEGOŻ AUTORA:

OD JAHWY
DO MESJASZA

OD BETLEEM
DO NAZARETU

X. JÓZEF TEODOROWICZ
ARCYBISKUP

HEROLD CHRYSTUSA NA TLE EPOKI



KSIĘGARNIA ŚW. WOJCIECHA
POZNAŃ — WARSZAWA — WILNO — LUBLIN

Imprimatur.

Poznań, dnia 7 maja 1937 r.

Kuria Arcybiskupia

† Bp Dymek, Wikariusz Gener.

(L. S.) L. D. 5889/37.

NAKŁADEM I CZCIONKAMI DRUKARNI I KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA S. Z O. O. W POZNANIU. TŁOCZONO NA PAPIERZE Z WŁASNEJ FABRYKI „MALTA".

CZĘŚĆ PIERWSZA.

PEŁNIA CZASÓW.

TABLICA STOSUNKÓW POLITYCZNYCH
W PALESTYNIE[1])

	333 przed Chr.	Aleksander Wielki panem Syrii i Palestyny.
	323 – 198	Panowanie Egipcjan.
	198	Panowanie syryjskie. Wpływ hellenizmu.
	167	Powstanie pod wodzą Machabeuszów. Dynastia Hasmonejczyków.
	63	Rzymianie zdobywają Jerozolimę. Pięć prowincyj.
	37 – 4	Panowanie Heroda Wielkiego. Tytuł królewski otrzymany z Rzymu. Podział państwa na trzy części.
	4	(Rok 1. wedle naszej rachuby) Narodzenie Jezusa Chrystusa.
a)	4 przed Chr. – 6 po Chr.	Archelaus etnarchą Judei, Idumei i Samarii.
b)	4 przed Chr. – 39 po Chr.	Antypas tetrarchą Perei i Galilei.
c)	4 przed Chr. – 34 po Chr.	Filip tetrarchą Iturei i Trachonickiej ziemi.
	6 – 41	Wielka Judea pod panowaniem wielkorządców rzymskich; wśród nich:
	26 – 36	Rządy Ponckiego Piłata — skazał on Jezusa na śmierć krzyżową.

[1]) Wedle Dr J. Schenk, Die Umwelt Jesu, Kevelaer 1935, str. 27.

Rozdział pierwszy.

STOSUNKI POLITYCZNE.

Pierwsza deputacja Żydów do cesarza Augusta ze skargą na Archelausa. — Charakterystyka Heroda Wielkiego, zawarta w skardze do Augusta a podana w „Starożytnościach" Flawiusza. — Druga deputacja Żydów do Augusta, usunięcie Archelausa i przyłączenie jego krajów do Syrii. — Charakterystyka Filipa. — Charakterystyka Heroda Antypasa. — Powstanie Judasza Gabaonity. — Rządy rzymskie za Augusta i Tyberiusza. Namiestnicy rzymscy: Waleriusz Gratus i Pontius Piłat. — Antagonizmy Rzymian zwycięzców i Żydów podbitych. — Świadectwo Filona o Piłacie. — Autonomia pozostawiona Żydom. — Synhedrium.

Po tragicznej śmierci tyrana Heroda otworzono jego testament. Zmarły dzielił kraj przez siebie rządzony między trzech swoich synów, spośród których Archelaus miał po nim dziedziczyć tytuł królewski. Ale nieodrodny syn Heroda, który wziął po ojcu całą jego okrutną naturę, a nie odziedziczył sprytu jego i chytrości, pierwsze zaraz kroki swego panowania zapisał krwawymi rzeziami, zanim jeszcze zapewnił sobie zatwierdzenie testamentu ojca u rzymskiego cezara Augusta. Raz i drugi idą skargi do Rzymu, a deputację złożoną z pięćdziesięciu delegatów, do których się przyłącza osiem tysięcy Żydów, przyjmuje sam August w świątyni Apollina i tam wysłuchuje skarg i żalów, którym daje upust dusza narodu dławiona rządami okrutnika Heroda, a dziś jego syna. O nic innego nie proszą deputaci cezara jak o to jedno, ażeby zwolnił ich spod więzów Heroda i raczej przyłączył ich państwo do Syrii. Instynkt Żydów wyczuł to doskonale, że lepiej oni wyjdą na rzymskim panowaniu mimo wszystkich zdzierstw i samowoli namiestników, aniżeli na króle-

stwie wrogim narodowi, stawiającym okrucieństwo w miejsce wszelkiego prawa i sprawiedliwości.

„Żydowskie poselstwo — pisze J. Flawiusz — które się wkrótce po śmierci Heroda zwróciło do Augusta ze skargą na Archelausa, scharakteryzowało Heroda tymi słowy: „Z imienia był on niezawodnie królem, w rzeczywistości jednak wywierał najstraszniejszą tyranię, wiele rzeczy wymyślał ku zgubie Żydów i nie zawahał się zaprowadzić mnóstwa samowolnie obmyślanych nowości. Wielką liczbę ludzi sprzątnął z tego świata z niepojętym okrucieństwem i rozmaitymi sposobami. Ci zaś, których zostawił przy życiu, prawie że gorzej jeszcze wyszli na tym z powodu ciągłej obawy przed jego krwiożerczymi postępkami i nieustanną konfiskatą swoich dóbr. Sąsiednie miasta obcokrajowców upiększył, miasta zaś własne przez ciągłe nakładanie podatków wyczerpał i zniszczył doszczętnie. Lud, który przy objęciu przezeń rządów cieszył się jeszcze względnym dobrobytem, doprowadził do zupełnego zubożenia, zamożniejszych zaś dla błahych przyczyn skazywał na śmierć i majątek ich zagarniał, a tych, których pozostawił przy życiu, pozbawiał wszelkiego mienia. Nie tylko zarządził pobór rocznych podatków, ale wymuszał nawet od podwładnych składanie bogatych darów tak sobie jak krewnym swoim i przyjaciołom. Również od sekatur poborów podatkowych nie można się było okupić inaczej jak złotem i srebrem. O bezwstydności, z jaką bezcześcił kobiety i panny, korzystniej będzie zamilczeć, bo lepiej to dla tych biednych ofiar, by pozostały w ukryciu wszystkie bezeceństwa względem nich użyte, tak jakby się nigdy nie były wydarzyły. Słowem, oni (tj. Żydzi, podwładni Heroda) tak byli przez niego maltretowani, że dzikie zwierzę, gdyby na tron wstąpiło, nie byłoby mogło nic gorszego wyrządzić. Wprawdzie i poprzednio już pod wpływem ciężkich klęsk było wielu zmuszonych wyemigrować z kraju, lecz nic nie da się porównać z tą niedolą, w jaką ich wtrącił Herod"[1]).

[1]) Jos. Ant. Jud. XVII. 11, 2.

Deputacja prosi więc Augusta, by zajął sam Palestynę.

Ale i przezorny August ze swej strony to także zrozumiał, że zadośćczyniąc takiej prośbie bierze już bezpośrednio na swe barki nowy i to niemały kłopot wschodniego problemu i że lepiej jest dla interesów Rzymu przynajmniej chwilowo zadowolić sporzących się między sobą synów Heroda, zmniejszyć przez podział na trzy części niebezpieczeństwo powstania i mieć w rywalizacji książąt o względy Rzymu najlepszą gwarancję oparcia się Judei o Rzym. Archelausa wprawdzie nie zamianuje jeszcze królem, przyzna mu tylko tytuł etnarchy (książę ludu), ale pozwala mu mieć nadzieję, iż tytuł królewski przypadnie mu w udziale. Jednym słowem, August opiera się o testament Heroda napisany wedle starego planu Gabiniusza i tylko wprowadza do testamentu pewne zmiany.

Ale Archelaus tak sobie zraża na nowo wszystkich zarówno przez swe okrucieństwa i swoją tyranię jak i swe publiczne występne życie, — odtrąca bowiem Mariamnę, by się ożenić z Glaficą, wdową po swym zamordowanym bracie — wreszcie swymi luksusowymi budowlami, jak na przykład zamek w Jerychu „Archelais", iż nowa deputacja śpieszy do Augusta z nowymi skargami i nowym językiem zdesperowanego narodu. Tu się już kończy cierpliwość Augusta, który skazuje Archelausa na wygnanie, a jego kraje przyłącza do Syrii. Pozostają więc teraz dwaj królicy: Antypas (Herod) i protegowany przez Warrusa Filip. Antypas otrzymuje Galileę, Filip zaś Trachonidę, Batanеę i Gaulon.

Obaj ci książęta mają rolę podobną wobec namiestnika Syrii, względnie prokuratora jego, jak na przykład dzisiaj hinduscy maharadżowie wobec rządów angielskich. Mają swój dwór, swoje wojsko, swoich urzędników, ale we wszystkim są zależni i we wszystkim się odnoszą do reprezentanta Rzymu.

Pośród dwu tych książątek wyróżnia się Filip, który rządzi w północnym wschodzie Palestyny. Jego rządy — od 4 r. do 34 — są nie tylko spokojne, ale w całym tego słowa znaczeniu dla rządzonego przezeń kraju dobroczynne. Nie

zdziera on poddanych; zadowala się miernymi podatkami, wymierza wszędzie sprawiedliwość, pomaga ubogim i ciemiężonym, tak że jego kraj rośnie w zamożność i mnoży się w ludność.

Iście biały kruk w rodzinie Herodów.

Natomiast brat jego Herod Antypas jest miniaturowym wydaniem ojca swego Heroda. Ma jak ojciec pasję do budowania i wznosi na miejsce starych cmentarzysk wspaniałą rezydencję i miasto Tyberias, kąpiące się w wodach jeziora Genezaret. Nie jest on, jak jego ojciec, z natury okrutnikiem. Józef Flawiusz zarzuca mu tylko jedno morderstwo: Jana Chrzciciela, które popełnia pod wpływem swej żony Herodiady i jej córki. Ma on spryt i przebiegłość i stąd Chrystus nazywa go lisem, ale z natury swej jest leniwy, tak że z zamiłowania świętego spokoju ponurzony tylko w zabawy i zmysłowe uciechy, nie mąci spokoju w jakiś nadzwyczajny sposób w swoim kraju. Jest on na to za wygodny i za ociężały.

Obaj ci królicy nie odgrywają właściwie żadnej roli nie tylko dla ich stanowiska, ale i dla braku odpowiedniej zręczności w wyzyskaniu sytuacji, która się im nieraz sama narzuca i w ręce im wchodzi. Tak na przykład podczas religijnych tarć za prokuratora Piłata pomiędzy ludem a namiestnikiem cesarskim, jakążby świetną rolę mógł mieć Herod, gdyby się ujął za religią ludu przeciwko namiestnikowi, będąc pewnym poparcia cezara w Rzymie. Jakżeby wybornie mógł zaszachować prokuratora i utwierdzić swoje moralne wpływy wobec niego i ludu. Ale zmysłu do tego Antypas zgoła nie posiadał, jego zaś brat w ogóle kwestiami idącymi poza zakres jego rządów wcale się nie zajmuje.

W takich to warunkach rządzą prokuratorzy Judeą i rządy ich na zewnątrz mają do zanotowania jedno tylko wielkie powstanie krwawo przez Rzymian stłumione, na którego czele stanął Judasz Gabaonita[1]) z hasłem i okrzykiem: „Nie mamy innego pana nad Boga i dlatego nie mamy płacić podatków cesarzowi, ani też uznawać jego zwierzchności". Echo tego hasła odnajdzie się w Ewangelii w pytaniu pozornie niewinnym, rzuconym Chrystusowi: „Godzi-li się dawać czynsz cesarzowi?"

[1]) Jos. Ant. Jud. XVIII. 1, 6.

Pytanie to dosięgało głębin duszy żydowskiej. Było ono hasłem i sztandarem dla nowej. bojującej partii, nazwanej przez Józefa Flawiusza partią zelotów. Partia ta odżyje w synach i potomkach Judasza, w Jakubie, Symonie, Menachemie i Eleazarze, i krwawo przypieczętuje dzieje Izraela w zjawiskach straszliwego fanatyzmu w 70 roku po Chrystusie i w walce z Rzymem pogrzebie w gruzach świątynię, naród i państwo.

Przez pierwsze lata po wcieleniu Judei (7—14 po Chr.) można by mówić o dobrych czasach dla tych krajów za rządów rzymskich. August wobec prowincji trzyma się mądrej zasady i chociaż dąży do utwierdzenia panowania religii rzymskiej, to jednak pragnie utrzymać nietknięte po prowincjach kulty ojczyste. Wypytywał się on ze szczególniejszym zainteresowaniem o Boga Żydów; pozwala na posyłanie ofiar do świątyni, okazuje wiele względów dla licznej kolonii żydowskiej w Rzymie, zatwierdza radne kolegium w Aleksandrii i żąda tylko modlitwy za siebie w świątyni jerozolimskiej. Prokuratorzy za jego czasów — Coponius, Marcus Ambibulus, Annius Rufus — posuwają swoją względność w myśl cezara aż do tej miary, iż rzymskie wojska wchodząc do Jeruzalem nie wnoszą na swych chorągwiach obrazów cesarskich.

Następca Augusta Tyberiusz, który wstępuje na tron w 14 r. po Chrystusie, trzyma się w ogóle zasady, ażeby namiestników po prowincjach jak najrzadziej zmieniać i na posterunkach utrzymać ich, ile być może najdłużej. Mówił bowiem Tyberiusz, że „namiestnik w prowincji jest jak mucha na ciele zranionego; skoro się raz krwi swojej ofiary dobrze opije, staje się już umiarkowańszą w swoim wysysaniu; tymczasem nowi namiestnicy zawsze od początku na nowo zaczynają". Za czasów Tyberiusza w ciągu 22 lat jego panowania (od 14—37 r. po Chr.) miała Judea tylko dwu prokuratorów: Waleriusza Gratusa, który pozostał w urzędzie przez lat jedenaście (od 14—25 r.), i Pontiusa Piłata, który dziesięć lat będzie rządził Judeą (od 26—36 r.). Za Tyberiusza, o którym Swetoniusz powiada, że mało się troszczył

o bogów a wierzył tylko w matematykę, powiał na prowincjach duch już nieprzyjazny i inny od kierunku Augusta, jakkolwiek pod koniec swego panowania skłaniał się Tyberiusz ku ochronie żydowskiej religii, a nawet wydał zakaz drażliwej dla Żydów dekoracji jerozolimskiego pałacu.

Mimo te wszystkie względy niewola Rzymu strasznie ciężyła narodowi żydowskiemu, a prokuratorzy, kwestorzy, namiestnicy tak wysysają lud, że zaraz w pierwszych latach namiestnikostwa Waleriusza Gratusa (17 r.) już widzimy deputację żydowską w Rzymie z błaganiem o ulgi. Ale krwawe konflikty między ludnością a rzymską władzą zaczynają się dopiero za Pontiusa Piłata. Powstają one zaraz z początku jego rządów na tle kwestii o rzymskie chorągwie, o zużytkowanie przez Piłata pieniędzy świątyni, o zawieszenie złotych tarcz na pałacu jerozolimskim; podczas zamieszek w Jerozolimie krwawo wystąpi on w dniu świętym przeciw ofiarującym Galilejczykom, a później w krwi utopi powstanie w Samarii.

* * *

Wśród pozornego spokoju, przerywanego gwałtami Piłata, zwarły się z sobą dwa potężne polityczne antagonizmy: Rzymian zwycięzców z jednej strony i Żydów podbitych z drugiej strony.

Takie antagonizmy są zawsze naturalne, tak że się rozumieją same przez się. Któż ich na przykład nie czuł i nie wyczuwał doskonale pod formą codziennego życia w Warszawie w czasie zaboru rosyjskiego?

Ale dosięgały one właśnie w Jeruzalem szczególnie wysokiego stopnia napięcia. Na to się złożyły dwa motywy. Najpierw Rzymianin, który miał już utartą i pewną rutynę w rządzeniu podbitych narodów, tu właśnie w Jeruzalem miał sprawę z narodem, wobec którego jego cała praktyka rządzenia zawodziła. Występował w tym narodzie czynnik Rzymianinowi zupełnie obcy w swej potędze i w swym charakterze, mianowicie czynnik religijny.

Rzymianie u podbitych narodów posługiwali się zawsze skutecznie jako powolnym narzędziem dla swoich celów religią, a wówczas amalgowali i spajali z metropolią świata różne narody przez boski kult cezara. Tymczasem ten właśnie naród raczej się dawał posiekać, niżby miał oddać Boga, którego czcił, w jakąkolwiek zależność od kultu pogańskiego. Tego Rzymianin zrozumieć nie mógł i łudził się, że gwałtem przeprowadzi swe cele, ale wszelkie doświadczenia wskazywały tylko na to, jak bardzo był w błędzie.

Rzymianin nie rozumiał żydowskiego świata i dlatego równocześnie gardził Żydem i nienawidził go.

A znowu Żyd nie mógł się z tym pogodzić, ażeby naród wybrany, naród Boży był w niewoli i zależności od pogan, czcicieli bóstw fałszywych.

Otóż takiego motywu powstania, wylewania krwi w nierównej walce, Rzymianin nigdy nie mógł zrozumieć. Dlaczego Żyd płacił Rzymowi podatek od roli, a dlaczego wszczynał powstanie krwawe, gdy szło o podatek od głowy, dlaczego właśnie taki podatek łączył Żyd z najdonioślejszą kwestią religijną, to było wprost niedościgniona tajemnicą dla Rzymianina.

Całe rządy Piłata są tylko potwierdzeniem tego kłopotu, tego ukrytego gniewu u Rzymianina, który od czasu do czasu groźnie wybucha, gdy się zetknie z niezrozumiałym dla niego uporem Żyda. Piłatowi oddaje Filon jak najgorsze świadectwo. Już chyba trudno więcej złego o wielkorządcy powiedzieć nad to, co on powiedział: „Był okrutny i jego twarde serce nie znało litości. Za jego czasów rozpanoszyło się w Judei przekupstwo, gwałt (ὕβρεις), rabunek, ucisk, poniżenie, επηρειαι, egzekucja bez sądowego przesłuchania i bezgraniczne okrucieństwo"[1]).

A jednak ten sąd jest mocno przesadzony. Piłat wcale znowu tak złym nie był; zajmę się później jego charakterystyką. Ale tajemnica religii żydowskiej w swych przejawach politycznych — ta wyprowadza z równowagi Rzymianina, który zawsze ma nadzieję, że siłą krwawą spędzi i spłoszy duchy niezadowolenia i buntu. Było w istocie wręcz inaczej.

[1]) Filon Aleksandryjski, Poselstwo Agryppy I do Kajusa § 38, cyt. u Klausnera, Jesus von Nazareth, 1930, str. 216.

Drażnili jednak ci prokuratorzy i na przemian uciskali ludność, której zgnębić nie umieli; zdarzali się tacy jak szlachetny Petroniusz, chociaż nie prokurator, ale to były białe kruki. Sienkiewicz bowiem, oddając mu w swej powieści pochwałę jako rządcy Syrii, podał historyczną prawdę.

* * *

W Judei podobnie jak w Grecji Rzym pozostawił krajowi autonomię pod zarządem swojego gubernatora. Politycznym centrum było Jeruzalem. Cesarskie ukazy były dlatego adresowane do Żydów: do rządu, senatu i ludu jerozolimskiego[1]).

Senatem Jeruzalem było synhedrium (συνέδριον), czyli sanhedryn. Autonomia pozostawiona przez Rzymian była bardzo ograniczona, a sanhedryn podlegał we wszystkim kontroli rzymskich prokuratorów. W każdym razie sanhedryn był przedstawicielstwem urzędowym ludu wobec Rzymu; miał swoją administrację, swoją policję, jak to widzimy z Ewangelii[2]). Ściągał podatki i był najwyższym sądowym areopagiem z tym zastrzeżeniem, że egzekutywa wyroków na karę śmierci podlegała aprobacie rzymskiego prokuratora.

Najwyższe synhedrium liczy 71 członków i składa się z trzech elementów; jego korzeń stanowią przedstawiciele wyższego kapłaństwa, którzy rekrutują się z pierwiastku arystokratyczno-saducejskiego; drugą warstwę, najbardziej wpływową, stanowią przedstawiciele faryzeuszów i „uczonych w Piśmie", a więc prawników-teologów. Nareszcie do trzeciego działu należą tzw. starsi.

Ten podział zachowali nam też wiernie ewangeliści, którzy wyraźnie rozróżniają: arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych[3]).

Najwyższy arcykapłan jest też najwyższym przedstawicielem politycznym swojego narodu i przewodniczącym synhedrium. Takie synhedrium się zbierze, by zadekretować przez usta arcykapłana śmierć Jezusa.

---

1) Jos. Ant. Jud. XIV. 10, 2 sqq. 2) Mar. 14. 43; Łuk. 22, 47; Jan 18, 3-6. 3) Mar. 11, 27; Mat. 21, 23.

Rozdział drugi.

„ALLIANCE ISRAELITE".

Charakterystyka Żydów: ich solidarność, organizacja, służba informacyjna. — Łatwość przeszczepiania siebie w inne kultury i cywilizacje. Zdanie wybitnych Rzymian o nich (Tacyt i inni). — Centrum duchowe ich zjednoczenia: Jeruzalem.

„Pst...! Cicho! — Głośno bowiem mówić niebezpiecznie".

Kto to powiedział i o kim? To Cycero sam w swej mowie w obronie Waleriusza Flakka, pretora Azji Mniejszej w roku 59, używa podobnego zwrotu, wskazując na Żydów. „Summissa voce agam..."[1]) Zniżę głos i cicho mówić będę, bo w sprawie żydowskiej mówić należy tak, by nie być słyszanym. Wspaniały retoryczny zwrot! Jakże wiele on rozświeca! Ileż mówi o potężnym wpływie Żydów w starożytnym świecie, nawet w samej Romie.

„Scis, quanta sit manus, quanta comoedia..." Wiesz, z kim mamy sprawę; gdzież się nie docisną ich ręce, a jaka ich solidarność tam, gdzie o ich sprawę idzie. A więc już wtedy znana jest solidarność Żydów, jedna z tajemnic ich wpływu, znana organizacja mistrzowska, która dotrze wszędzie; znany jest przede wszystkim instrument i broń, która wszelkie pokonuje trudności. Nazywa i ją Cycero w tej swojej mowie, gdy mówi: „auri illa iudaici invidia", zawiść żydowskiego złota. Istotnie organizacja ich i służba informacyjna, która stała na usługach organizacji, były tak mistrzowskie, iż oplątały ówczesny świat, który zdziwiony ujrzał się raptem w sieci Żyda. Zwyciężeni i pokonani — a oto zwyciężonym

---

1) pro Flacco XVIII, 66.

dyktują prawa! — woła Seneka. „Victi victoribus legem dederunt!“ Zwyciężony zwycięzcy narzucił swoją wolę.

Rotszyldy ówczesne skupiały w swym ręku najpotężniejsze wpływy. Ale bo ten zwyciężony, rozsiany po całym ówczesnym świecie, ma wszędy swe czułki i wspaniały wywiad. Tak na przykład Żyd handlarz en gros zbożem w Egipcie ma swoją służbę wywiadowczą żydowską w Rzymie i on pierwszy się dowie, kiedy umarł cezar rzymski, kto będzie jego następcą, i na tych informacjach w lot buduje swoją grę giełdową i swoje horoskopy na wszechświatowy interes żydowski.

Wypatrzy on wybornie, którymi to drzwiami przecisnąć się można do cesarza, ale zna też Żyd ówczesny i najciaśniejsze, najbardziej ukryte drzwiczki, które prowadzą do tajni urzędnika rzymskiego, w ogóle ówczesnej administracji. Zbadawszy dobrze teren, poznawszy słabe strony czy potrzeby tej administracji, narzuci jej się podstępnie ze swą pomocą i uwikła ją w sieci utkane z żydowskiego złota, a potem zagrozi jej skargą i zażaleniem w Rzymie i ujawnieniem jej sprawek.

Z listu odnalezionego przed kilkunastu laty a napisanego przez kupca aleksandryjskiego do swego kolegi-kupca, w którym każe mu się w handlu strzec Żydów, można wyciągnąć wniosek, że i lichwiarz żydowski, szekspirowski Szajlok, był już zjawiskiem bardzo starym, bo ówczesnym. „Despectissima genus“ — pisze o Żydach Tacyt, nazywając ich „odium generis humani“[1]). Ostrzy sobie na nich złośliwie strzały satyra Horacego, Juvenalisa, Pozydoniusza, Apiona, przeciw któremu J. Flawiusz pisze apologię Żydów w dwu księgach: „Przeciw Apionowi“. Przedmiotem ulubionym szyderstw komedii mimicznej, która wówczas kwitła, był z reguły Żyd.

Powstają też raz po raz zamieszania i pogromy żydowskie już wówczas znane, a jednak mimo to wszystko rosną ich wpływy i rośnie ich znaczenie, a cezarowie Rzymu obdarzają ich swymi przywilejami i względami.

---

[1]) Hist. V.

Gdzie nie sięgają ich kolonie? W Rzymie, Syrii, Cyrenajce, w Azji Mniejszej, Egipcie, Aleksandrii i w innych jeszcze częściach ówczesnego świata.

I miał ówczesny Żyd tę samą łatwość przeszczepiania siebie w różne kultury i cywilizacje; ale gdziekolwiek on był, czy w królestwie Seleucydów, w Antiochii nad Orontesem, czy w Egipcie, w Aleksandrii, Nubii, czy w Rzymie lub Hiszpanii — zawsze ciągnął jego duszę jeden magnes: Jeruzalem. To jego metropolia, to jego Mekka i coś więcej daleko niż Mekka: to święte miasto, jak mówił filozof aleksandryjski Filon, w którym stoi świątynia Boga najwyższego. „Alliance Israélite“ już wtedy oplątywała świat, a jej centralą była Jeruzalem.

Tu w Jerozolimie być bodaj raz w życiu — było marzeniem i życzeniem każdego Żyda; stąd też wychodzili przesłańcy, apostołowie synagogi, ażeby kontrolować życie religijne w diasporze. Żyd mówił wszystkimi językami, ale jego dusza znała tylko dialekt, który szedł z jego centrali i metropolii — z Jeruzalem.

Dziś jeszcze, poza emigracją powojenną do Jeruzalem, pielgrzymuje Żyd do gruzów kamiennych swojej dawnej przeszłości i pod murem płaczu oglądać można te różne typy Żyda urobione czy pod skwarnym niebem Afryki, czy uszlachetnione kulturą Hiszpanii, czy przeorane pewnym rysem dobroduszności słowiańskiej z Polski, czy surowe, ponure, zimne z Niemiec. Cóż dopiero było wówczas, gdy świątynia Jeruzalem, jak mówi Zbawiciel, była „miastem wielkiego króla“.

Pójdźmy i my w tropy tych karawan.

Rozdział trzeci.

KU JERUZALEM!

Charakterystyka krajobrazu Judei. — Wpływ przyrody na mieszkańca. — Opis Judei przez Lamartine'a. — Opis Jeruzalem. — Znaczenie moralne świątyni. — Wielkie nadzieje stanowiące tło życia u Żydów ówczesnych.

Kiedy z Jaffy, od brzegu morza, wydrążoną pośród gór drogą jedzie pociąg do Jeruzalem, już z okien wagonu przedstawia się podróżnikom osobliwe widowisko; bo przez tych godzin parę ponurza się wędrowiec wciąż wśród najmonotonniejszego widoku szarych, nagich wzgórz, smętnych, ponurych i melancholijnych, które jednak razem wzięte mają swój charakter. Bo te góry półkoliste są jakby cyrklem odmierzone; jedna z drugą zwiera się jakgdyby spięte łańcuchem żelaznym. Za jednym zaś z takich wałów ochronnych następuje zaraz drugi, za drugim idzie trzeci i tak w nieprzerwanym szeregu biegną te naturalne warownie aż ku Jeruzalem.

Ale nie tylko z tej strony, bo i z innej także wznoszą się w całej Judei górskie bastiony, pośród których królują dumne wyniesienia Jeruzalem.

Tak się przedstawia Judea. Wygląda ona na jedną olbrzymią, warowną twierdzę otwartą tylko od strony doliny Jezrael. I dlatego to Wespazjan, kiedy chce doszczętnie zniszczyć naród żydowski, zanim uderzył na Jeruzalem, wprzód przez rok cały brał te naturalne, przed Jeruzalem wysunięte twierdze, jak Ardot, Adidę na zachód, Betel i Gofnę na północ, a Jerycho na wschód. Na tej warowni wielkiej, na położeniu geograficznym Jeruzalem było zapisane głoskami jasnymi posłannictwo narodu. Naród zamknięty i odcięty — oto co mówi na pierwszy rzut oka wejrzenie w Judeę.

Pierścieniem kamiennym jest ona chroniona przed wrogiem mężnym; jest jednak nim zamknięta przed rozigraną falą świata, która u podnóża skał się rozbija. Bo nawet choć tak bliskie jest morze, to dla potężnych wałów górskich, dla nieprzejrzanej skalistej zatoki morskiej i dla naturalnego wstrętu i lęku Żyda przed morzem, nie puści się on nigdy na nie, a próby budowania floty spełzną na niczym.

Poczucie bezpieczeństwa za górskim kordonem przeniknęło też na wylot duszę Żyda. Bierze on od swoich naturalnych obrońców symbole, przez które przenosi zabezpieczenie od mocy materialnej wroga na zabezpieczenie duchowe i moralne.

Psalmista woła: *„Bóg nasz ucieczką i mocą"*[1]). I dalej mówi Psalmista: *„Góry są wokoło Jeruzalem, a Pan wokoło ludu swego odtąd i aż na wieki"*[2]).

Ale zamknięty był ten lud tylko o tyle, o ile go było trzeba uchronić od wszelkich niebezpieczeństw inwazji i o ile on sam był przez swe zamknięcie powstrzymany, by się nie rozstrzelał na zewnątrz i by nie szedł w zawody z narodami innymi w żądzy podbijania i zdobywania. Zamknięcie jednak jego nie było zamknięciem więzienia, raczej było zamknięciem skupienia. Bo był Izrael umieszczony w najszczęśliwszym pod słońcem położeniu, które jak najbardziej sprzyjało wzajemnej duchowej wymianie kultury i cywilizacji. Słowem, nie był on zamknięty w sobie samym; przechodziły bowiem tędy i przepływały wielkie drużyny, niby wielkie arterie, które spływały z pobliskiego Egiptu, Babilonu i Damaszku, prastarych siedzib starożytnej kultury; geniusz zaś pobliskiej Grecji uśmiechał się pokuśnie i wabił Izraela ku sobie.

* * *

Tło przyrody dziwnie tu jest melancholijne i smętne. Góry półkoliste, suche i nagie nie przemawiają ni trwogą, ni podziwem. Bogata przyroda Galilei i Samarii błąka się jak

---

[1]) Ps. 45. [2]) Ps. 124.

cień tamtej zieleni. Tu jedno, drugie drzewo figowe, tam winna latorośl, która pełza po czerwonawym gruncie, ówdzie drzewa oliwne po bokach obwisłych wzgórz, ostatnie zabytki dawnych drzew oliwnych, gęściej tu zasianych — ot, i tyle zieloności tolerowanej jeszcze w tym państwie szarych i nagich skał.

Skąpa ta roślinność, drzewa zwieszające się smutnie raczej przymnażają wrażenie smętku, niż ożywiają monotonność przyrody. Czyżby to na tych wzgórzach było zapisane proroctwo przyszłej zbrodni Jeruzalem? Czy może w tej krainie proroków usunięte zostało przez opatrzną rękę wszystko z drogi, co wyobraźnię zaprząta, aby dusza tym swobodniej skupiła się w Bogu. A może jedno i drugie. I ból wyciśnięty na obliczu natury w tej krainie mordującej proroki i męże posłane, i tło dla wizyj myśli proroczej Opatrzność sprzęgła razem w jedno. Nad Jeruzalem i jej okolicą rozpięte jest przedziwnie piękne niebo, czyste i głębokie, o przenikliwym a spokojnym lazurze, nie marszczące się nigdy, ni chmurzące. Widnokrąg jest zamknięty wzgórzami, bo od strony Arabii idzie szeroka przepaść między czarnymi górami i wiedzie wzrok aż do lśniących wałów Morza Martwego i do widnokręgu fioletowych wierzchołków gór Moabu. Niebo tu się zbiega z ciemnym szafirem wód Morza Martwego, które lśniąc w słońcu pociąga duszę w jakąś nieskończoność. Pod takim niebem chowa się prorok, który w górę wzlatuje odrywając się od ziemi, lecz chowa się równie dobrze i Żyd talmudysta, który patrzy w siebie i ni ziemi ni nieba przed sobą nie widzi.

Pisze Lamartine w swych wspomnieniach: „U stóp moich dolina Jozafata rozciągała się jak grób obszerny; wyschły Cedron wyżłobiał ją białawą wyrwą, posianą w całości krzemieniem, a opasujące ją dwa boki wzgórz bieliły się zupełnie od nagrobków i wyrzynających się na nich zawojów, zwyczajnego pomnika wszystkich Osmanów.

„Nieco na prawo Góra Oliwna zniżała się i między rozrzuconymi łańcuchami ostrołęków wulkanicznych, obrzeżonych górami Jerycho i św. Saby, pozwalała się rozciągać i przedłużać widnokręgowi w kształcie wielkiej drogi pośród

wierzchołków nierównych cyprysów; wzrok mimo woli zwracał się tam przywabiony blaskiem lazurowym i liniami Martwego Morza, które błyszczało u podnóża gór, a za nim błękitne pasmo gór Arabii zamykało widnokrąg.

„Ale zamykać nie jest właściwym wyrazem, bo góry te zdawały się tak przejrzyste jak kryształ i widać było, a raczej zdawało się, że widać przez nie widnokrąg bez granic i próżny, jak rozciąga się jeszcze i pływa w okrążających wyziewach powietrza zabarwionego purpurą i bielidłem"[1]).

W całej przyrodzie rozlewa się tajemnicze milczenie, ni śpiewem ożywione ptaków, ani ruchem drzewa potrząsanego wiatrem, ni szmerem urozmaicone ciągnących żórawi, które przerywały nawet ciszę poecie na Stepach Akermańskich, tak że się żywcem przypominają tutaj jego słowa:

W takiej ciszy — tak ucho natężam ciekawie,
Że słyszałbym głos z Litwy. — Jedźmy, nikt nie woła!

* * *

Klejnotem Judei jest Jeruzalem.

Jeruzalem — miasto pałaców. Aby uchwycić rys tego miasta, potrzeba połączyć i zlać w jedno dzisiejsze żydowskie ghetto z wspaniałością pałaców idących w zawody z pałacem dożów weneckich.

Kazimierzem wielkim, odnowicielem i restauratorem był Herod Wielki. Budowlami pragnął olśnić wyobraźnię ludu i tak przesłonić jej widmo swych zbrodni. Ale budował z zamiłowania, budował z umiejętnością; był budowniczym prawdziwie w wielkim stylu.

Nieraz żal bierze, gdy idziemy do niejednych ruin, że nie masz kronikarza minionych czasów, który by wyobraźni naszej podał bliższe szczegóły. Czego by nie dali dziś za to miłośnicy Wawelu, gdyby ze starych szpargałów odnaleźli rękopis kronikarza, który by odtworzył urządzenie Wawelu za czasów Zygmunta Starego.

[1]) Lamartine, Wrażenia, myśli, krajobrazy i wspomnienia z podróży na Wschód. Przełożył J. S. Jasiński, Warszawa 1843, t. II, str. 247.

Żydzi mieli takiego historyka w osobie Józefa Flawiusza, który nam te pałace odtworzył z taką miniaturową wiernością, że stąpamy po nich, jakby dziś. Pałac Heroda, w którym Piłat sądził Jezusa, jest nam daleko lepiej znany, niż sala rycerska na zamku krakowskim.

Już naprzeciw świątyni, na wspólnym z nią podwórzu wznosiły się wspaniałe mury na pół niedostępnego zamczyska wyrastającego ze stromej skały, a na pół pałacu Antonii. Tu, w tych komnatach odbędzie się sąd nad Jezusem. Antonię budował Herod dla siebie, by śledzić ruchy spiskujących Żydów, a ani przeczuwał, jak wkrótce ta sama wieża do tych samych celów służyć będzie Rzymianom.

Z prawdziwym luksusem rozrzucone były wieże jak Hippicus, Phasael i Mariamne, tyle mniejsze i skromniejsze od Antonii, ale jednak w ten sam ujęte charakter wojennej wieżycy i pałacyku. Te nazwiska były nazwiskami przyjaciół Heroda. Uderza nas zwłaszcza nazwa Mariamne.

Wspaniała o białych, marmurowych, lśniących wieżach. Wspaniała budowa, oryginalne nazwisko. Mariamne była bowiem żoną Heroda, którą ten tyran zamordował, a nadto dwu jej synów; potem zaś ku jej pamięci i czci wybudował wspaniały ten zamek. Nie dziwiłbym się wcale, jeśliby kiedy jaki archeolog odnalazł w fundamentach tej twierdzy marmurową tablicę zapisaną złotymi głoskami mniej więcej tymi słowy: „Mej najukochańszej a nieodżałowanej Maryni — poświęca zbolały małżonek Herod".

To by było dziwne zapewne, a jednak jakie to psychologiczne! Bo tkwił w Herodzie i Henryk VIII angielski w jego mordach żon i Neron w swym wyrafinowanym okrucieństwie i człowiek żądny miłości; ambicja jego mordowała, a serce za ofiarą mordu płakało.

Trzeba by na to pióra Sienkiewicza, które z taką plastyką malowało czarną duszę Radziwiłła w jej zapasach i walkach, ażeby uwiecznić tę duszę w zapasach między tyranem i okrutnikiem a Romeem tamtych czasów.

* * *

Trzy wieże: Hippicus, Phasael i Mariamne tworzyły na północ obwód pałacu królewskiego, którego wspaniałości nie odda żadne pióro. Mur specjalny, wysoki na 30 łokci, otaczał go dokoła. Były tam sale zbytkowne mieszczące łoża dla 100 biesiadników, błyszczały w nich drogie kamienie, gromadziły się najrzadsze ozdoby, nie dające się wprost opisać. W ogrodach ciągnęły się zielone trawniki, a wśród nich rosły gaje cieniste, przerznięte ścieżkami, ożywione wodotryskami zamkniętymi w spiżowych basenach[1]).

* * *

Ale nie na oglądanie pałaców śpieszyli tu pielgrzymi; tylko świątynia jerozolimska pociągała ich serca.

Niezatarte wrażenie pozostawił na mnie widok Jeruzalem w miejscu pierwszego postoju pielgrzymów po opuszczeniu tego miasta. Z dala, jak gdyby otulone jakąś mgłą mistyczną wzbijało się to miasto całe, rozścielone na górach. W oddali szczyty tych gór zlały się w jedną linię równą, harmonijną, która się wznosiła od szerokich podstaw w górę, odmierzona w półkolu wzniosłym jak gdyby jakimś geometrycznym cyrklem. Czoło tych gór tonęło w szafirach nieba, które zstępowało na miasto Syjonu, jak gdyby je chciało objąć miłośnie, przytulić do swego łona i porwać za sobą w przestworza nieba. I ciemny szafir, jak gdyby lazur jaki, okrywał powiewną szatą całe święte miasto. Wtedy wspomniałem na jęk duszy żydowskiej, wygnanej nad rzeki Babilonu, która się wylewała w rzewnym a potężnym śpiewie: *„Jeślibym cię zapomniał, Jeruzalem, niech zapomniana będzie prawica moja! Niechaj przyschnie język mój do podniebienia mego... jeślibym nie położył Jerozolimy na początku wesela mego!"*[2])

Ale tęskne pragnienia pielgrzyma i radość z oglądania z dala Jeruzalem kierowała się przede wszystkim ku samemu sanktuarium, ku świątyni; tu było Campo Santo, jak nazwał Jeruzalem jeden z nawróconych Żydów; tu było ognisko dla jego duszy i centrum; tu dokoła świątyni zwierały się pro-

[1]) J. Flawiusz De Bello Judaico. I, 5. [2]) Ps. 136, 5-6.

roctwa o przyszłym zmartwychwstaniu Jeruzalem, a świątynia sama była tych proroctw symbolem.

Tu było rozkoszą Żyda-pielgrzyma dotknąć się posadzki świątyni, zmieszać się z rzeszą jej adoratorów, przynieść swe ofiary, oczy karmić mnogością kapłanów, którzy sprawiali swe czynności odziani w szaty białe, usłyszeć śpiew lewitów i widzieć dym ofiarny wznoszący się ku niebu. Tutaj każdego poranku trąby budziły i wzywały ku modlitwie mieszkańców i pielgrzymów i odzywały się jak gdyby jakiś głos z nieba uderzający w serca wielkim wezwaniem. Tu, gdzie oko się tylko skierowało, wznosiły się jak gdyby z jakiejś wielkiej kadzielnicy ku niebu ognie ofiarne, aż znowu trąby obwieściły koniec dziennego kultu w świątyni, a wtedy cisza uroczysta niemniej przemawiała do dusz swym nastrojem, jak głośne metaliczne dźwięki.

Ale ponad wszystkie te wrażenia i uczucia górowało jedno wyrażone w psalmie, jaki pielgrzymi śpieszący do Jeruzalem głośno śpiewali:

„Albowiem Pan obrał Syjon,
obrał je na mieszkanie sobie:
To odpocznienie moje na wieki wieków,
tu mieszkać będę, bom je obrał"[1]).

Ale mieszkanie Pańskie w Syjonie łączy się z zapowiedzią wielkiej nadziei, bo przyjdzie czas, kiedy panowanie w świątyni obejmie zapowiedziany przez proroków i oczekiwany przez lud. W tym samym psalmie woła Psalmista w dalszym ciągu:

„Tam wywiodę róg Dawidowi,
zgotowałem pochodnię Pomazańcowi memu"[2]).

Do serc zmęczonych i znękanych, do serc wyczekujących i spragnionych przemawia świątynia wielkimi obietnicami, które się z nią wiążą.

Bo pod pokrywą życia w Jeruzalem czaiły się ogniki wielkich nadziei. Jak bezpośrednie już były nadzieje na przyjście Mesjasza, mamy dowód w tym, co pisze Łukasz[3]), iż patrząc na Jana, lud i masy mają na myśli Jezusa i pytają, czyby on Nim nie był?

[1]) Ps. 131, 13-18. [2]) Tamże 17. [3]) Łuk. 3, 15.

A więc nie są to nadzieje jakieś dalekie, ale oczekiwanie Mesjasza jest już bliskie bardzo, powiedzieć by można, jest on wyczekiwany nieomal z dnia na dzień. Na czym się opiera tak bliska i tak bezpośrednia nadzieja? Z pewnością ucisk jarzma rzymskiego, ciężkie wstrząsy, przez jakie przechodziła Judea, stek cały nieszczęść, który się zwalił na Izraela, noc ciemna, jaka go kirem okryła, bez światła na lepsze jutro, podniecała z natury rzeczy ufność, że zapowiedziany przez proroków Mesjasz już rychło zesłanym będzie.

Ale poza proroctwem Daniela, jak nam Józef Flawiusz pisze, chętnie czytanym przez współczesnych, było jeszcze proroctwo prastare o terminie przyjścia Mesjasza. Były to czasy, w których berło władzy rodzimego króla wypadło z ręki króla judzkiego, a przeszło ku poganom. A właśnie na tę epokę wskazywało proroctwo jako na epokę przyjścia Mesjasza: *„Nie będzie odjęte berło od Judy, ani wódz z biódr jego, aż przyjdzie, który ma być posłan*"...[1]) Rabini poza proroctwem sami sobie układali znaki i zapowiedzi rychłego przyjścia Mesjasza.

Nadzieje te były tak żywe, że zdołały zaprawić świat ówczesny. Józef Flawiusz, a po nim pisarze rzymscy tej miary co Swetoniusz i Tacyt notują skrzętnie o wieściach ze Wschodu, wieszczących powstanie wielkiego króla zbawiającego świat.

Jeżeli proroctwa bliskie ziszczenia zelektryzowały świat, to jakże dopiero żywe być one musiały w tym źródle, z którego wychodziły jego ożywcze promienie, tj. w Jeruzalem.

Pisze Bonsirven:

„Niecierpliwość oczekiwania nie rozumuje. Jest zresztą uczucie dające się spostrzegać wszędzie: pragnienie gorące, by odkupienie nie omieszkało przyjść; we wszystkich modlitwach i prośbach o przywrócenie niepodległości narodowej brzmi wciąż jedna nuta: „oby wkrótce, oby rychło" — suplikacje o Odkupiciela łączą się z każdą modlitwą, nawet taką, która ma na celu uproszenie dóbr materialnych, np. z modli-

[1]) Rodz. 49, 10.

twą o deszcz itp. A w iluż jeszcze innych okolicznościach wytryskuje to życzenie z głębi serc!

„Ta niecierpliwość w końcu zamienia się w pewność; we wszystkich epokach widzimy to samo uczucie bliskości ujawnienia się królestwa. Jezus starał się rozwiać te nadzieje (Łuk. 19, 11). Łatwość, szybkość, z jaką agitatorzy mesjanizmu zyskiwali sobie zwolenników, zdradza przypuszczenie, że lud wierzył, iż Mesjasz jest już tuż.

„To samo złudzenie da się zauważyć u rabinów wszystkich wieków. Rab. Johanan b. Zakkai każe umierając przygotować tron dla Ezechiasza, który ma przyjść (Berak, 28 b). Rab. Akiba uważa Bar Kochbę za Mesjasza i oddaje się najżywszej propagandzie na jego rzecz (P. Taan. IV. 8, 68d). Inne orzeczenia pochodzące od rabinów dokładnie podają, że pewne okoliczności dotyczące przywrócenia królestwa ziszczą się „wkrótce, za naszych dni" (Suk. 52 a (bar) Lam R. III. 21. Tann 176 T. Menah XIII. 23). Oto jest nuta przewodnia wszystkich nadziei żydowskich na Mesjasza"[1]).

Tęsknoty te i nadzieje podszyte były ziemskimi nadziejami na wybawiciela Żydów z niewoli rzymskiej. Ale też nie brak było i takich serc, które w tęsknym wylewie piły rosę czystą proroctw i słały modły ku niebu za wybawicielem, którego dzieło wybawienia szersze zataczało kręgi, mimo iż wybawiciel ten z Izraelem był związany. Myśmy już poznali takie wybrane dusze i ich wylew serdeczny a szeroki w kantyku Marii, w proroctwie Symeona, w kantyku Zachariasza.

Ale też i z modłów ówczesnych niby dym kadzielny szły ku niebu tęsknoty i pragnienia wsparte o wiarę w proroków, związane z Izraelem, czyste, głębokie, nie ziemskie: „Dzięki składajcie Zbawcy Izraela! Dziękujcie Temu, który gromadzi odrzucone spośród Izraelitów! Dziękujcie Temu, który odbudował miasto swoje i świątnicę swoją! Dziękujcie Temu, który podniósł róg w domu Dawida! Dziękujcie Temu, który obrał sobie Syjon"[2]).

[1]) Bonsirven, Le Judaïsme palestinien, Beauchesne, Paris 1935, T. I, str. 388-9. [2]) Wedle Klausnera, Jesus von Nazareth, Berlin 1930, str. 269-270.

I można powiedzieć, że proroctwa rozdzieliły dusze na dwie klasy: jedną, która pod wpływem tchnienia proroków rwie w górę swoje serce w oczekiwaniu spełnienia wielkiej nadziei i wielkiej przepowiedni. Z tego to posiewu synów Izraela wynijdą owe dusze święte, których wdzięk duchowy i urok cnoty podziwialiśmy na pierwszych kartach historii ewangelicznej; z tego posiewu wynijdzie też Nikodem, który się wzniesie ponad uprzedzenia swojej własnej partii, aby szukać prawdy i pytać o Tego, który przyjść miał; do tej klasy ludzi zaliczymy tego doktora zakonu, któremu Chrystus da pochwałę, iż *„niedaleko jest od królestwa Bożego"*. I będą po wsze czasy czyste i szlachetne dusze żydowskie owionięte prastarą kulturą duchową proroków, szukające ujścia dla swych uczuć w wylewie psalmów Dawidowych.

Jeden z nowoczesnych uczonych Żydów, profesor uniwersytetu we Wrocławiu, później w Marburgu i Berlinie, Herman Cohen pisze w swej rozprawie o Spinozie[1]): „W każdym razie kompletne to odwrócenie się od proroków, zupełne wewnętrzne uniezależnienie się od idei mesjaństwa i jej korzeni, które tkwią w mozaicznym prawodawstwie, jest nie do pogodzenia z żywotnym, rzeczywistym i osobistym żydostwem. Kto to wszystko zalicza tak jak sabat do rzędu ceremonij, komu psalm nie poruszy serca, ten nie rozumie modlitwy żydowskiej, a bez tej busoli żydowskiej modlitwy nie można zrozumieć historii Żydów".

Takie dusze jakże często pod wpływem łaski odnajdą to, czego szukały, i trafią do poznania Tego, który przyjść miał. A wtedy ów powiew proroczy, który nasycił dusze Izraela, wzniesie je nieraz aż do wielkiej świętości. I w naszych czasach mamy przykłady takich postaci, jak w nawróceniu M. T. Ratisbonne, założyciela Notre-Dame de Sion, ucznia rabinistycznego Libermana, prawdziwie świętego mistyka, założyciela zakonu misyjnego. Trzy tomy listów Liber-

[1]) Patrz Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur, 18, 1915, str. 56-150; przedrukowane w Jüdische Schriften, III, str. 290-372, cyt. u Gerharda Kittela, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums u. Urchristentums, Stuttgart 1926, str. 92, w przypisku.

mana są żywym dowodem na to, do jakich wyżyn wznieść się może dusza Żyda idącego wielkim szlakiem proroków.

Po drugiej atoli stronie i do tej drugiej klasy Żydów należą ci, w których sercach wygasły te źródła, jakie zasilają wylewy psalmów i natchnienia proroków; ponieważ nikt bezkarnie nie rozmija się ze swym powołaniem, a im ono jest świętsze i wyższe, tym podeptanie jego jest w skutkach straszniejsze, więc obraz duszy Żyda tej klasy przedstawia się zgoła inaczej. Jest to dusza, w której tkwi zarzewie walki z Duchem Św., wołającym przez proroków, ale mącącym dlatego ziemskie nadzieje i ziemskie miłości. Jeżeli dla tych pierwszych Jeruzalem jest świątnicą, jest osią ich nadziei, jest magnesem duchowym ich dusz — to dla tych drugich Jeruzalem przemienia się i przeistacza pod ich wpływem wprost w morderczynię proroków. I stąd wołał Jezus: *„Jeruzalem, Jeruzalem, które mordujesz proroki i męże, którzy są do ciebie posłani!"* Z tej rasy ludzi wynijdzie prąd, który przez wieki opanowany niszczycielską żądzą, będzie w sobie i dokoła siebie ubijał posiew proroczy i w ogóle posiew wszelaki wyższy i wzniosły. „Myśmy wszczepili jad we wszystko, czegośmy się dotknęli" — pisze jeden z Żydów.

Ci pójdą w życie przez stulecia ze swą zakostniałą literą, czy też swoją handlową spekulacją, mając tylko jedno żywe ognisko w swej duszy, tj. żądzę ziszczenia się mesjaństwa ziemskiego, a przez to mesjaństwo władztwa nad światem.

Cały ten świat jerozolimski rusza się i żyje na ewangelicznych kartach. Jest on tam jak gdyby żywcem przychwycony i zakonserwowany. W Ewangelii ujrzymy przesuwających się przed oczyma naszymi to przedstawicieli giełdy ówczesnej w osobie najwyższych hierarchów świątyni, to znów przedstawicieli innego świata, bo szkoły żydowskiej. Będziemy się dotykali przez karty ewangeliczne wrzących namiętności, potęgujących się do gniewu i nienawiści, które wywoła na przemian to miłość i wrażliwość saduceusza na pieniądz, to znowu pycha i duma ustawicznie dyskutującego doktora zakonu. Tam się też spotkamy z tym widocznym znakiem ucisku materialnego zwyciężonych przez zwycięzcę w symbolu wzgardzonego celnika. Pod koniec życia Chrystusa na ziemi przesunie się przed oczyma naszymi to synhedrium z swoją sądowniczą ograniczoną władzą, to znowu prokurator rzymski. Tam w Ewangelii pozostanie odcisk po wsze czasy tych metod żydowskich wobec urzędnika rzymskiego, które oparte o cyniczną obłudę umiały urzędnikowi grozić w chwili potrzebnej, jak to się pokaże na Piłacie, i zmusić go do uległości.

Słowem, ten cały świat, w który jeszcze bliżej wejrzymy, znajdzie swoje odbicie nie jak w „Starożytnościach" Józefa Flawiusza w opisach osobnych, ale ujrzymy go w Ewangelii w wartkim, kipiącym zdroju życia.

CZĘŚĆ DRUGA.

PARTIE.

Rozdział pierwszy.

ESSEŃCZYCY — MILCZKI.

Zakon na pustyni. — Esseńczycy, ich ustrój i organizacja: są właściwie odmianą faryzeuszy. — Ich doskonałość. — Ich formalizm. — Esseńczycy a chrystianizm.

Przychodzień z Jerozolimy czy podróżnik w czasach Chrystusa, gdy przebywał nad Morzem Martwym, uderzony był osobliwym widokiem: niby cienie jakieś świetliste snuły się po równinach judzkich, a szczególnie nad Morzem Martwym postacie ludzkie przyobleczone w białe szaty i przepasane. Było ich tam wiele, bo ogólna liczba dochodziła aż do czterech tysięcy.

Cóż to za pustelnicy? Znano ich doskonale i zwano ich esseńczykami — „milczącymi". Ci osobliwi ludzie przebywają na puszczy, ale każdy z nich z osobna nie prowadzi pustelniczego życia, tylko mają życie wspólne, luboć w oddzielnych mieszkają domach. Zachwyca się nimi filozof, aleksandryjski Żyd Filon, podziwia ich Józef Flawiusz, który sam przebywał na tej puszczy i patrzył na ich życie z bliska, i jemu też zawdzięczamy najwięcej szczegółów o tych ludziach.

Ale nawet Pliniusz, sceptyczny poganin, który zwiedzał te strony, wyraża się o esseńczykach (zwie ich *esseni*) z najwyższym uznaniem. I nie dziw. Każda organizacja ludzi dla praktyki cnoty, tak rzadka w świecie, zawsze ma swój magnes, który ku niej zwraca sympatie i pociąga. A mają oni cały katalog cnót filozoficzno-moralnych, jak prawdomówności, jak wzajemnej miłości, jak cichej pracy, który ich zobowiązuje do wiernej praktyki. Nie szukają też żadnych zysków materialnych, jakkolwiek zarabiają pracą rąk na życie

i — jak powiada Józef Flawiusz — nie zbierają oni ani złota, ani srebra, ani nie szukają wielkich latyfundiów, ograniczając się do najkonieczniejszych potrzeb życia. Kasę mają wspólną i panuje wśród nich komunizm. Żyją w celibacie; przysiąg nie składają; dla zarządu spraw pieniężnych mają swoich przełożonych (epimeleci, epitropi); życie ich upływa podzielone między modlitwę, czytanie ksiąg świętych i pracę. Mają cztery stopnie swojego nowicjatu, a przyjęcie do ich zakonu następowało po trzech latach próby wśród straszliwych przysiąg.

Nie będę tu mnożył drobiazgowych szczegółów ich ustroju i organizacji, zapisanych skrzętnie przez Józefa Flawiusza; w ramy tego szkicu potrzeba jeszcze włożyć rzecz najważniejszą, tj. określić właściwy charakter tego osobliwego zgromadzenia.

Narzuca się tu zaraz pierwsze pytanie: skąd u Żydów, nie posiadających żadnej mniszej organizacji, mógł się wziąć formalny zakon żydowski oparty o wspólne życie, o ślepe posłuszeństwo i o życie komunistyczne?

Pomysł niezawodnie i model dla takiego życia zaczerpnięty jest z wzorów zagranicznych. Już dawno wskazywali na te wzory wybitni historycy tej miary co Zeller i Schürer, którzy upatrywali w greckiej sekcie pitagorejczyków pierwowzór esseńczyków. Dzisiaj skłania się do ich zdania uczony Lagrange powołując się na to, że hipoteza ta nabrała ogromnej aktualności po odkryciu w Rzymie obok Porta Maggiore bazyliki neopitagorejczyków, pochodzącej z końca I wieku naszej ery. Świątynia ta w swoich stiukach i urządzeniu jest żywą przedstawicielką rytów neopitagorejskich, niesłychanie zbliżonych właśnie do ustroju esseńczyków. Oczywiście, że forma tylko wzięta jest tu z pogaństwa, ale jej treść jest na wskroś żydowska i to jeszcze specyficznie faryzajska, tak iż historyk Schürer nie waha się nazwać esseńczyków „ultrafaryzeuszami". Są wprawdzie esseńczycy pewną odmianą faryzaizmu, o ile uważają ciało za coś nieczystego i to do tej miary, iż się nie skłaniają do wiary w zmartwychwstanie ciał, wynosząc za to ponad wszelką materię duszę ludzką.

Uważają, że dusza jest utkana z najdelikatniejszego eteru i tylko zakuta została w niewolę ciała, z którego jednak się wyzwoli i wejdzie, gdy jest duszą sprawiedliwego, w świetliste kręgi światła, a gdy jest duszą niesprawiedliwego, w krainę wiecznej ciemności. Wszakże pod każdym innym względem, zwłaszcza pod względem bezdusznego formalizmu, są oni nie tylko kopią faryzeuszów, ale przewyższają jeszcze swoich mistrzów. Tak na przykład obserwują oni szabat jeszcze surowiej niż sami faryzeusze; nawet jedzenie przygotowują w przeddzień, aby w szabat żadnego ognia nie rozniecać; nie odważą się również przenieść żadnego naczynia z jednego miejsca na drugie. Ale przede wszystkim są oni typowymi faryzeuszami w wyznaniu głównego życiowego dogmatu faryzaizmu o ablucjach.

Ich ablucje zaprzątają ich co dzień nieomal od rana do wieczora. I w tym prześcigają faryzeuszów, albowiem uważają, że nie tylko dotknięcie poganina czyni nieczystym, ale nawet dotknięcie z bratem zakonnym niżej stojącym, tak iż po każdym kontakcie należy się oczyszczać i obmywać. Każde wymienienie nazwy Bożej poprzedzała ablucja, towarzyszyła też ona każdej choćby najobojętniejszej czynności. Praktyki ich drażniły pod tym względem nawet faryzeuszów, którzy się podśmiechiwali z ich nieustannych oczyszczań. Ablucje stawiają esseńczycy nawet wyżej nad same ofiary, i dlatego choć uznają hierarchię jerozolimską, jednak w ofierze w świątyni nie uczestniczą. Już z tego widać, jak śmieszne wprost byłyby próby wszelkiego zestawiania essenizmu z chrystianizmem.

Wychodzą też oni z miast na puszcze głównie dlatego, że za wygodni są na to, ażeby podjąć walkę ze złem, jakie widzą dokoła siebie. W głębi swej duszy ci „sceptycy życiowi" przeżywając ciężkie czasy uważają, że dla świata nie ma ratunku, że ich ojczyzna idzie jak okręt rozklekotany ku pewnemu rozbiciu; więc porzucają myśl o wszelkim ratunku społeczeństwa, zaprzątnięci jedynie tym, ażeby samym się ocalić i uratować z ginącego okrętu. Nie darmo nazwał ich bystry obserwator Pliniusz: „ludzie światem znudzeni". Cnota

ich wyrasta istotnie ze sceptycyzmu i zwątpienia, z pewnego aktu rozpaczy, ze zrzeczenia się pomocy w budowie Izraela, którą uważają za nieczystą i duszę plamiącą; poczynają się oni z rozkładu i zerwania z żywym tchnieniem narodu.

Silniej jeszcze występują przeciwieństwa między chrystianizmem a essenizmem w przewodnich motorach życiowych: wyrzeczenia się i cnoty. Esseńczyk żyje w celibacie. Są wprawdzie oddziały esseńczyków, którzy pojmują żony, ale te nie należą bezpośrednio do esseńczyków, tylko tworzą coś w rodzaju III zakonu np. franciszkańskiego albo dominikańskiego, które mają regułę zakonną przystosowaną do życia w świecie. Celibat jednak esseński nie opiera się wcale na motywach wyższych wyrzeczenia się małżeństwa dla celów wznioślejszych.

Mamy więc w nich nie jakiś nowy posiew żywotny, ale przeciwnie: ludzi chorych, którzy są wytworem chorych czasów i próbują konserwować swoje znużone i chore życie wewnętrzne przez iście starcze metody suchego formalizmu. Wkładają oni w tę swoją pracę wiele bardzo szlachetności, wiele osobistego zaparcia, a nawet heroizmu, który się przejawi zwłaszcza w czasie wojny żydowskiej.

A jednak mimo to wszystko są oni przeciwstawieniem tego właśnie, co się zwie rozwojem, są oni zakostnieniem nierodzajnego konserwatyzmu, odcinając się przy tym zupełnie nawet od ducha społeczności, zwłaszcza przez swoje straszliwe przysięgi, które pod grozą śmierci zabraniają im zdradzić obcemu tajnie swoich nauk. Gnani ustawicznie trwogą przed nieczystością ziemskiego świata, uciekają się pod skrzydła mechanizmu regulującego każdy krok ich życia, który burzył wszelką indywidualność i czynił z ludzi marionetki i suche, bezduszne figury, i jak Józef Flawiusz trafnie się wyraził, czynił z nich dzieci szkolne, będące ustawicznie pod grozą rózgi ich nauczycieli.

Z takich źródeł nie tylko nie mogło wyjść zbawienie Izraela, ale nie mógł nawet spłynąć żaden ożywczy podmuch na tragiczne dzieje narodu. Esseńczycy w swej cnocie i swych poświęceniach byli dowodem tylko, jak wiele materiału duchowego spoczywa w Izraelu, który dopiero pod tchnieniem chrześcijaństwa mógł się na wierzch wydobyć i roztaczać życie dokoła. W ich cnocie tkwią wszystkie zarody starczego uwiądu.

* * *

O stosunku esseńczyków do chrystianizmu wyraża się Harnack: „Tak cel jak i środki do niego wiodące są wręcz przeciwne u jednych i drugich (u esseńczyków i chrześcijan). Jeśli nam się wydaje, iż Jezus w niektórych zleceniach danych uczniom zbliża się do esseńczyków, wówczas to podobieństwo jest czysto zewnętrzne, pobudki bowiem nadane czynom są tu i tam z gruntu różne"[1]).

Wśród przypadkowych podobieństw jakaż jednak przepaść przedziela esseńczyka i chrześcijanina!

I chrystianizm ma swych anachoretów. Ale i ci są ludźmi o powołaniu wyjątkowym, nigdy zaś nie są typem doskonałości ogólnej. I oni też, choć zewnętrznie od świata odcięci myślą, pragnieniem, apostołują jednak światu przez modlitwę dla niego i za niego. Esseńczycy zaś są tymi, którzy samolubnie ze świata zepsutego uciekają jak z tonącego okrętu, nie myśląc o innych, jedynie tylko zaprzątnięci myślą o sobie, aby uratować siebie.

Jakaż więc przepaść przedziela sceptyków życiowych, widzących w świecie beznadziejność zła, od chrystianizmu i Chrystusa, który nawet mimo przegranej swej, wziętej po ludzku, do ostatniej chwili ze złem się zmaga i czoło mu stawia. Tam — ucieczka przed światem, tu zaś — śmiałe, odważne, heroiczne wyzwanie świata do walki, by mu przynieść dobro, by go ratować. Same cnoty esseńczyków są w swym charakterze wręcz przeciwstawione cnocie chrześcijańskiej. Ich cnoty, chociaż chwalebne, są jednak cnotami filozoficznymi, natchnionymi naturalnym poczuciem sumienia i ludzkiej doskonałości. Takie cnoty głosili i poganie. Tymczasem brak ich cnocie zupełnie tego nadprzyrodzonego cha-

---

[1]) A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1901, str. 21.

rakteru miłości Bożej, która jest korzeniem i zaprawą cnoty chrześcijańskiej.

Panuje też u nich i rządzi wszechwładnie formalizm, który ma swe ujście w niezliczonych oczyszczeniach. Ten więc rys ich wspólnego życia przedzielał ich znowu i formą i duchem od chrystianizmu, który tkwiąc w wartościach wewnętrznych tak surowo przez usta Jezusa potępiał ablucje i temu rytowi oczyszczań się przeciwstawiał.

Ich pojęcia o tym, co jest czyste, a co nieczyste, były wprost zaprzeczeniem idei chrystianizmu. Był to więc świat zgoła inny niż świat chrześcijański stworzony przez Chrystusa i radykalnie mu przeciwstawiony.

Esseńczycy żyją w celibacie. Ale kiedy celibat w chrześcijaństwie ma głównie na celu stać się tym żywotniejszym posiewem dla życia jędrnej cnoty, zaprawiającej świat, to u nich motywem celibatu jest tylko egoizm; uważają oni bowiem małżeństwo za źródło tylu kłopotów wskutek kłótliwości kobiet, że przenoszą raczej nad małżeństwo własny spokój i dlatego wolą się nie żenić. Do tego przyłączają się u nich istne dziwactwa nawet żadnym pozorem nie osłonione, a graniczące z potwornym okrucieństwem. Ci ludzie, którzy niczego nie mają w swym zbiorowym życiu, co by się nadawało do jakiejkolwiek tajemnicy, wiążą się jednak przysięgami zachowania tajemnicy, za której zdradzenie wyznaczona jest aż kara śmierci.

W istocie rzeczy esseńczycy są właściwie jakimiś nadfaryzeuszami w kulcie swych ablucyj, wyżsi nad nich cnotą, ale różni od nich swymi dziwactwami, zaprawieni sceptycyzmem życiowym, gnani na puszczę jedynie samolubną chęcią ucieczki przed życiem.

Rozdział drugi.

SADUCEUSZE.

Arystokracja żydowska.

Powstanie i znaczenie nazwy saduceuszów. — Kim są saduceusze? — Czas trwania tej partii. — Przyczyny jej upadku. — Teologia i filozofia życiowa saduceuszów. — Ich polityka. — Saduceusze w Ewangelii.

Kim właściwie byli saduceusze?

Pochodzenie ich nazwy nie jest tak jasne, ale w każdym razie saduceusze wskazują na pochodzenie od imienia „Zaddok".

Trudno jest dotrzeć do tego, co to jest Zaddok, od którego saduceusze nazwę swą wywodzą. Albo to więc jest jakiś nieznany Zaddok, który w nieznanym czasie — jak twierdzi Schürer — stworzył partię saduceuszów, albo nazwa ta się odnosi do rodu kapłańskiego Zaddokidów. Potomkowie bowiem Zaddoka sprawowali w świątyni jerozolimskiej już od czasów Salomona funkcje kapłańskie i Zaddokidzi tworzyli jądro kapłańskie w czasach po wygnaniu.

Wellhausen zaś przypuszcza, że nazwa saduceuszów jest raczej złośliwym określeniem tej partii. Albowiem nazwa „saduceusze" oznacza potomka arcykapłana Sadoka, z którym tę partię nic nie łączyło; prawdopodobnie nawet panująca rodzina nie należała do rodziny Sadoka, chciano więc raczej przez to określenie ironiczne powiedzieć, iż partia rządząca nie odchyliła się w niczym od skłonnych do pogaństwa swoich poprzedników i ona tak samo jak tamci ściągnęła na siebie nienawiść i pogardę ludu[1]).

[1]) Wellhausen, Die Pharisäer u. Sadducäer, Hannover 1924, str. 45 i nast.

Wyprowadzanie ich nazwy przez Hieronima od słowa „sprawiedliwy" jest mało prawdopodobne.

Saduceusze tworzą w społeczeństwie żydowskim patrycjat złożony z bogatej szlachty żydowskiej, reprezentowanej przez swe rody. W Nowym Testamencie zwani są oni starszyzną, a także możnymi w literaturze Talmudu, która przedstawia ich jako grupę szlachty świeckiej. W synhedrium nazywani są oni: wielcy generacji, wielcy Jeruzalemu, albo dostojni Jeruzalemu. Także o paniach saducejskich używany jest wyraz „dostojna".

Jakkolwiek z ich kół rekrutują się arcykapłani i kler najwyższy, jednak nie tworzą oni, jakby to dziś powiedzieć można, partii klerykalnej, albowiem wysokie urzędy świątyni i wpływy ich w sanhedrynie były tylko środkiem do celu, tj. do utwierdzenia ich rządów i władzy. I istotnie za dynastii Hasmoneuszów aż do czasów rządów królowej Aleksandry Salome (76 r. przed Chryst.) cała właściwie polityczna władza i prawodawstwo spoczywały w ich ręku.

Zaledwie w czterdzieści lat po życiu ziemskim Chrystusa partia saduceuszów znika z widowni. Ostatni cios wymierzają jej w wojnie z Rzymem zeloci, kiedy zabijają arcykapłana Annasza, syna tego Annasza, który sądził Chrystusa, i wyrzucą jego nagie, pohańbione ciało przez mur jerozolimski. Sromotnej śmierci arcykapłana syna Annasza, którego J. Flawiusz nazywał najszczęśliwszym z ludzi, partia saduceuszów nie przeżyje; rozpłynie się bez śladu w fali dziejowej.

A przecie partia ta dwieście lat wstecz od swego ostatecznego rozgromienia była partią polityczną tak potężną! Ona była głównym czynnikiem politycznym i partią par excellence rządową; ona była podporą tronu, który z oparów walk machabejskich okolił się aureolą zwycięskich wodzów; ona się sprzęgła z panującą i rządzącą z wyżyn tego tronu dynastią hasmonejską, nazwaną tak od Hasmona, dziadka Matatiasza.

Jakże sobie wytłumaczyć upadek tej potężnej partii?

Przyczyny były różne. Przede wszystkim jeszcze w czasie swej świetności, w walce o wpływy z faryzaizmem oni tę walkę zwolna, ale systematycznie przegrywają. W każdym razie przejdą saduceusze do historii tylko pod tą właśnie nazwą.

Już umierający król Janeusz (r. 76 przed Chrystusem), główny filar partii saducejskiej, który nienawidził i krzyżował jej wrogów, faryzeuszów, kapituluje ostatecznie przed swymi przeciwnikami przekazując w testamencie następczyni swojej, królowej Salome, ażeby swe rządy oparła o faryzeuszów. A więc już on przejrzał słabość całej partii saduceuszów mimo wszystkich pozorów jej siły i mimo tak potężnych jej podówczas wpływów. Sąd jego i to sąd na łożu śmierci był z pewnością sądem nieuprzedzonym, zadziwiającym trafnością i bystrością u człowieka, który tak właśnie partię osądził. A więc w chwili swojego rozkwitu partia ta nosiła zarody śmierci i przegrywała wobec partii wrogiej sobie, jaką byli faryzeusze. Gdzież szukać przyczyny tego?

Był to cios wymierzony przez najoddańszego przyjaciela saduceizmu w serce tej partii. Wprawdzie pozostaje ona u steru politycznego, ale do jej służby, do Rady Najwyższej już się wdzierają doktorzy zakonu i faryzeusze; saduceusze czują się tak przez nich zagrożeni, że wysyłają deputację do królowej prowadzoną przez młodszego syna króla, Aleksandra, i przedstawiają jej, jak koniecznym jest w interesie samego państwa, by nie zdawać rządów w ręce partii religijnej, która z polityką nie chce mieć nic wspólnego.

Udaje im się wtedy u chwiejnej królowej uzyskać ustępstwa i znowu powracają do wpływów za syna królowej, Arystobula, ale tylko na krótki czas. Albowiem rozpoczyna się wojna bratnia pomiędzy Arystobulem a jego bratem Hirkanem II, która się kończy przegraną Hirkana a tym samym i jego zwolenników, faryzeuszów. W tę nieszczęsną wojnę domową wmiesza się Rzym; Pompejusz zajmie Jerozolimę i ze sporu dwóch braci skorzysta trzeci, tj. Rzym i jego sojusznik Antypater, gowa rodu Heroda.

Ale ta walka, jak to zresztą było do przewidzenia, kończy się przegraną saduceuszów. W samym synhedrionie, w którym dawniej byli niepodzielnymi panami, wpływ ich po-

woli schodzi prawie do zera, gdyż faryzeusze, zawsze oparci o sympatię ludu, wolę swoją tam przeforsowują. Udało się mianowicie faryzeuszom przede wszystkim wtargnąć do Rady Najwyższej, dotąd wyłącznie zastrzeżonej saduceuszom, i od tej chwili partia ta poczyna zwolna, ale konsekwentnie obniżać się w swych wpływach. Tego procesu dziejowego już nic więcej nie powstrzyma.

Jeszcze raz powstaje ta partia za czasów rządów rzymskich, ażeby wyzyskać swoją większość liczebną, jaką zawsze miała w radzie mimo wejścia do niej faryzeuszów, ażeby przez handle z Rzymianami zapewnić sobie ich względy. Ale mimo to wszystko saduceusze staczają się coraz to niżej i coraz to bardziej utracają swe wpływy wewnątrz kraju na rzecz faryzeuszów, tak iż mimo swej liczebnej większości w radzie, jak to mówi Józef Flawiusz, niczego bez faryzeuszów przeprowadzić nie zdołają.

Drugim powodem zaniku tej partii był cios późniejszy, wymierzony jej przez Heroda.

Walka na śmierć i życie o państwo nacjonalne przeciw królestwu Heroda kończy się przegraną idei państwowej i gniew Heroda zwraca się wówczas przeciwko patrycjatowi żydowskiemu, przeciw saduceuszom, a najprzedniejszych z nich skazuje Herod na śmierć.

Uzurpator ten, krwawą ręką usunąwszy najznakomitszych reprezentantów arystokracji jerozolimskiej, zamierza się nawet na resztki jej wpływów w sanhedrynie, demoralizując tę Radę Najwyższą. Powołuje on z Babilonii i Aleksandrii nic nie znaczące kreatury do najwyższych godności kapłańskich, a samą dożywotnią godność arcykapłana zamienia na czasową i czyni z niej przedmiot handlu i targów, oddając ją zupełnie w ręce rządów świeckich. W ten sposób kończą się właściwie wpływy polityczne tej przemożnej ongi partii.

Mają oni chwile szlachetnego porywu tak za Heroda, jak w czasie walk ostatnich, ale te są już spóźnione.

Prawdziwie obywatelski, śmiały jest ich występ za Heroda Wielkiego, bo nie faryzeusze, którzy milczeli, ale oni sprzeciwiają się temu okrutnemu dyktatorowi, a nawet prowadzą z nim walkę za czasów długiego urzędowania arcykapłana Symeona, syna Boelosa (22—5).

Zdawało się też, że w trzydzieści lat po ukrzyżowaniu Chrystusa, w roku 66, w początkach wybuchu powstania, w wojnie żydowskiej wpływ ich odżyje, albowiem młodzież szlachecka żydowska ujęła na chwilę losy ludu w swe ręce. Ale był to istotnie chwilowy przebłysk ich wpływów, albowiem już po kilku miesiącach, w roku 67 zeloci przejmują całą władzę i przygotowują upadek teokracji, armii i upadek szlachty, a więc i saduceuszów. Musimy się tu jednak bliżej zająć charakterem i maksymami saduceuszów.

* * *

Przyczyn przegranej tej partii szukać należy przede wszystkim w niej samej.

Saduceusze, jak to się zazwyczaj dzieje w historii, mają pewną gnuśność, tak częstą u starych rodów szlacheckich, które są u władzy lub uważają się do niej za jedynie uprawnione.

Są mało przewidujący, mało zapobiegliwi, mało przedsiębiorczy. Pochodzi to stąd, że liczą przede wszystkim na kapitał gotowy, który tkwi w ich rodowych nazwiskach, w ich wpływach i koneksjach, w ich łatwych, tanich kompromisach, w ich braku skrupułów czy religijnych, czy społecznych, czy politycznych, a przede wszystkim w ich pieniądzach. Zwłaszcza w chwilach trudnych przeceniają oni te wszystkie wartości i stają się ofiarą własnych złudzeń, nie mają zmysłu dla wartości innych, które właśnie w walkach i przejściach jedynie rozstrzygają. Józef Flawiusz ujął niesłychanie trafnie ten właśnie ich rys w jednym zdaniu. Mówi on o nich, „iż niczego przeprowadzić nie umieją", jako zaś dawny członek ich partii i jako człowiek, który umiał patrzeć bystro, znał ich doskonale. Dlatego przegrywają oni z kretesem zupełnym długoletnią walkę z faryzaizmem, tak iż znikną z powierzchni bez śladu.

Nie zdobywają oni niczego, nie porywają się na nic, co tylko poza układami i kompromisami się przejawi. Albowiem

nie uważają oni w ogóle podobnych wysiłków za potrzebne. Uważają siebie za owych beati possidentes i wystarczy im zupełnie w ich przekonaniu konserwować to, co jest i co mają.

Szczególniejsza rzecz, ci ludzie, których J. Flawiusz zestawia z epikurejczykami i nawet nazywa epikurejczykami żydowskimi, mają jednak swoją teologię, swoich teologów i swoją filozofię życiową.

Jeżeli gdzie, to na nich sprawdza się psychologiczna maksyma, iż zazwyczaj nie filozofia tworzy kadry życia, ale odwrotnie życie samo jest mistrzynią i twórczynią filozofii, którą sobie do swoich potrzeb dorabia. Ich maksyma przewodnia, ażeby „żyć i życia używać", odciśnie się na ich filozofii praktycznej i na ich wszystkich teologicznych pojęciach. Różnią się oni od epikurejczyków tym, że wielką wagę przywiązują do prawa i to do prawa Mojżeszowego. Chcą, by to prawo było przestrzegane, i są w tym względzie prawdziwymi purytanami, albowiem poza prawem Mojżesza nie chcą widzieć praw żadnych i odrzucają wszystkie. Gdyby to u nich płynęło z pobudek żarliwości o prawo Mojżesza, toby jeszcze można nad tym ich stanowiskiem dyskutować i uważać je jako argument contra wszelkiemu zestawianiu ich z epikurejczykami.

Ale w tej żarliwości o Mojżesza mają oni na oku swoje osobiste względy i interesy. Zapewne przyczynia się do tej ich surowości odrzucanie ustnych komentarzy i trzymanie się ścisłe litery prawa, jak na przykład „oko za oko, ząb za ząb". Ale nadto jako partia rządząca, względnie do rządzenia w swym przekonaniu powołana, chcą oni mieć porządek w społeczeństwie przez siebie rządzonym; stąd są oni nawet surowymi egzekutorami przestępstw prawa Mojżesza i ich trybunały słyną z surowości. Ale też na tym chcą poprzestać; o jakikolwiek rozwój społeczeństwa przez rozwój prawa już zupełnie nie dbają, myśląc jedynie tylko o zaasekurowaniu swojego spokoju; nie tylko więc dlatego, iż walczą z faryzeuszami i najsłuszniej w świecie odrzucają ich dodatki do prawa pozbawione życiodajnej siły prawnej i ustrojowej, ale

dla własnej przede wszystkim wygody lękają się wszystkiego, co by dla nich mogło przedstawiać jakieś ryzyko, chociażby to coś wiązało się z najkonieczniejszymi warunkami postępu i rozwoju społecznego. W ich filozofii i teologii życia, zupełnie jak u epikurejczyków, cała troska jedynie i wyłącznie ogranicza się do życia na ziemi. „Carpe diem" — a co będzie po śmierci z duszą i ciałem, któż o tym wiedzieć może? A zresztą po co sobie tym zaprzątać głowę i psuć sobie swoją radość życia zmorą pozagrobowego istnienia. Szczególnie uderzają oni na „zmartwychwstanie ciał", i jak ze sceny z Chrystusem Panem widać, biorą tę wiarę z humorystycznej raczej strony jako niedorzeczny absurd.

Radości z używania życia nie chcą oni sobie zakłócić nawet myślą, co w samym ówczesnym życiu mogłoby być lepsze. Na cóż więc łudzić się jakimiś mrzonkami, po co się męczyć wyczekiwaniem królestwa Bożego albo mesjańswa, skoro wszystko to, co zamąca wyobraźnię, co pobudza jakieś nierealne nadzieje, odwodzi od życia takiego, jakim ono jest, i od warunków i stosunków, w jakich ono upływa. W myśl przysłowia uważają oni, iż to, co lepsze, może się stać nieprzyjacielem dobrego. Niechaj więc ich spokojnego i wygodnego snu nie mącą potężne wizje prorocze, niechże ich nerwów nie drażnią. Oni tego wszystkiego nie potrzebują i przede wszystkim nie chcą. Mają Mojżesza, mają piękne rodowe nazwiska, mają rządy w Radzie Najwyższej, mają arcykapłana wybieranego z ich łona, mają pieniądze i na tym dosyć.

Już oni sobie dojdą z Rzymem do porozumienia. Od czegóż ich pieniądze i od czegóż wszelkich skrupułów moralnych pozbawione ich kompromisy? Ugodowcy do szpiku kości, nie pójdą oni na żadne zaostrzenia z pogaństwem, które by ich stanowiska i wpływy na jakikolwiek szwank narazić mogły. Nie będą się oni sporzyć jak faryzeusze o przepisy ablucyj; nie będą dbać o zakazy kontaktu z poganami, bo to wszystko utrudniłoby im pod wielu względami ich stosunki z pogaństwem, dlatego mają uśmiech ironiczny ci ludzie, satyryzmem greckim podszyci, w swym sądzie

o ablucjach faryzajskich, i znane jest ich bon mot, że faryzeusz „chciałby samo słońce obmyć i oczyścić“. Chcieliby lawirować między Mojżeszem a Homerem i znowu kpią sobie z faryzeuszów zupełnie zresztą słusznie, że faryzeusz uważa sobie dotknięcie ksiąg świętych za nieczyste, nie uważa zaś za takie dotknięcia ksiąg pogańskich.

* * *

W rządach swoich okazują jednak saduceusze dużo realnego zmysłu. Józef Flawiusz zestawia maksymy w poglądach na rządzenie faryzeuszów i saduceuszów; u jednych i drugich maksymy te błądzą jednostronnością i przesadą: faryzeusze wszystko chcą złożyć tylko na Opatrzność Bożą, a współdziałanie realne trąci im jakimś zamachem na prawa Opatrzności; saduceusze znowu w swoim liberalizmie wykreślają wprost rządy Opatrzności i opierają całą sztukę rządzenia jedynie tylko o siły człowieka. Jeżeli odrzucimy tę racjonalizującą skrajność i ten polityczny liberalizm, to musimy przyznać saduceuszom w tym słuszność, iż rządzenie obciąża odpowiedzialnością rządzących ludzi, którzy też ludzkimi środkami w rządach posługiwać się muszą.

Zdanie Józefa Flawiusza o saduceuszach opiewa: „Saduceusze nie wierzą w przeznaczenie mówiąc, że ono nie istnieje i żadnego wpływu na życie ludzkie nie wywiera, wszystko zależy od nas samych, sami zaś jesteśmy przyczyną tego dobra, jakie nas w życiu spotyka, a wszelkie zło wypływa z braku roztropności w poczynaniach naszych“[1]).

Mimo jednak pewnych rysów zdrowego realizmu saduceusze przegrali walkę o wpływy z faryzeuszami, jak to już na wstępie zaznaczyłem, i przegrali tę walkę głównie z własnej winy, która tkwiła zarówno w ich egoizmie jak i w ich twardym i nieużytym sercu i okrucieństwie. Okażą oni w walce z faryzeuszami, że nie dorastają do najprymitywniejszego zmysłu politycznego, który im nakazywał strzec się odosobnień i izolowania od reszty społeczeństwa, w szczególności od ludu.

[1]) Ant. XIII, 9. Cyt. u Grandmaison, Jésus-Christ, str. 268.

Grzechem bowiem pierworodnym tej partii arystokratycznej było niedocenienie mas i ludu, który się od niej zupełnie odwrócił i przylgnął do jej wrogów, do faryzeuszów. Ci politycy, którzy się szczycili swoimi zasadami politycznymi, którzy wszystko wkładali w rozum polityczny, uważając go za czynnik główny i rozstrzygający sukcesów — właśnie w polityce swojej przegrali partię przeoczeniem najważniejszego czynnika, jakim jest masa i lud. Grzeszyli oni częstym błędem partyj arystokratycznych i konserwatywnych. Nie starali się i nie zabiegali o nic jak tylko o to, co im dawało chwilowy i bezpośredni sukces. Cóż im mogła dać masa ludu, którą lekceważyli i gardzili? Zabiegali więc o względy dworu, czepiając się klamki królewskiej za królów hasmonejskich; potem za czasów rzymskich płacili drogo za względy rzymskie, za aprobatę arcykapłana podług swojej myśli, narzucali się Rzymowi swoją służalczością, i Rzym był wówczas dla nich słońcem, ku któremu obracały się ich wejrzenia i pragnienia.

Czegóż im jeszcze więcej niedostawało? Byli przecie szlachtą rodową i jako tacy zajmowali przednie miejsca w narodzie, mieli choćby kupowane wpływy, no — i mieli pieniądze. Czyż im nie dosyć było na tym, ażeby silnie stać na posterunku swoim i utrzymać swoje tradycje rodowe i swoje wpływy?

Tymczasem jednak, mimo że rządzili świątynią, tracili wpływy u ludu, który się do nich zrażał, a to dla dwu głównych przyczyn. Pierwszą był ich liberalizm, a drugą niezmierny egoizm partyjny, którym płacąc drogo stanowiska swoje, odbijali pieniądze przez wyzysk ludu. Jeżeli liberalizm religijny gorszył lud, to wyzysk saduceuszów oburzał do żywego masy krzywdzone przez nich.

Liberalizm religijny był wyrazem życia, jakie prowadzili. Majątek i wpływy, szlacheckie tytuły, wszystko to było w posłudze używania życia. Do tych norm życiowych dorobili oni sobie teologię i filozofię życiową. Może się nie-

ściśle wyrażam: „dorobili". Okroili oni raczej to wszystko z teologii Starego Testamentu, co tylko nie pozwalało ich wygodnemu życiu wtłoczyć się w ramy panujących wierzeń. Zatrzymywali wprawdzie pięcioksiąg Mojżesza, ale to było summum, do którego doszli. Wszystkie inne księgi i wszystko, co w tych księgach rwało duszę w zaświaty, ci życiowi sceptycy, ci używacze życia odrzucali.

Proroków odrzucali oni jeszcze z innych przyczyn i w związku ze swą ideologią polityczni realiści opierali się tylko na tym, co chwila niesie. A więc głównym ich zamierzeniem było uregulowanie dobrych stosunków z Rzymem. Z tego powodu przyszłe królestwo i mesjaństwo, jakie zapowiadali prorocy, napełniało ich niepokojem, bo groziło zburzeniem ustalonych już ich linij politycznych, które uważali za jedynie rozumne i dla ich partii silne. Więc, jakeśmy wyżej zaznaczyli, z królestwem Bożym, oni, czciciele królestwa rzymskiego, więc z mesjańtwem, oni, wielbiciele cezara, nie chcą mieć nic wspólnego.

Na ten ich sceptycyzm religijny niemały wpływ miało oczytanie się w filozofach greckich, jak i czytanie zmysłowej, lubieżnej literatury pogańskiej. Byli oni najwyższą hierarchią świątyń. Ale gdy rano występowali uroczyści i odświętni w służbie Jahwy, to po obiedzie można ich było oglądać na lekkich sztukach pogańskich albo nawet na wyścigach.

Wszystko to razem odwracało lud od nich i zwracało go ku gorliwcom pobożności, ku faryzeuszom, a później ku zelotom, którzy do ścisłego przestrzegania zakonu przydawali jeszcze żarliwość polityczną. W każdym razie kredyt moralny saduceuszów był u ludu zupełnie podkopany na rzecz faryzajskiej partii.

To była jedna z przyczyn. Ale była i druga — wyzysk i ucisk ludu. Świątynię zamienili saduceusze w istną giełdę, z której czerpali materialne zyski; z ludu zaś bez miłosierdzia wyciągali ostatni szeląg i byli jeszcze przy tym tak okrutni, że lud ten znieważali i bili. Mamy z tych czasów ulotkę, która daje nam tragiczny obraz stanu ludu znajdującego się w krwiożerczych szponach saduceuszów. Ulotkę tę

wprawdzie pomieścili nieprzyjaciele saduceuszów w Talmudzie, ale tyle jest w niej akcentu bezpośredniej żywości i siły, iż wszystko wskazuje na jej autentyczność. Treść tej ulotki jest następująca:

„O domie Boetusa? Biada mi!
Biada mi z powodu ich maczug.
O domie Hanan? Biada mi!
Biada mi z powodu ich syków żmijowych.
O domie Kantaros? Biada mi!
Biada mi z powodu ich trzciny!
O domie Izmael? Synu Fabi? Biada mi!
Biada mi z powodu ich pięści.

Są oni arcykapłanami, ich synowie skarbnikami, ich zięciowie stróżami świątyni — ich lokaje okładają nas kijami"[1]).

Te wielkie błędy i winy saduceizmu w nieoglądaniu się na lud, w deptaniu jego świętych uczuć, w wyzysku tego ludu i okrucieństwie nad nim, pomściły się na tej partii srodze. Błędem swoim tuczyli oni wrogą sobie partię faryzaizmu, która dzięki poparciu ludu rosła, kiedy tymczasem oni maleli.

* * *

Saduceusze występują w Ewangelii z taką plastyką i w takiej głębokiej psychologicznej prawdzie, iż jawią się żywi przed naszymi oczyma. Józef Flawiusz podawał definicję saduceuszów; Ewangelia nie podaje żadnych definicyj, ani się sili na jakiekolwiek rysunki psychologiczne tej partii. Przedstawia nam tylko sceny historyczne ich wystąpień i to nie wszędzie nazywając ich po imieniu. A jednak poznajemy tę partię od razu w jej całej ideologii, w jej wrażliwościach i jej metodach działania, w jej duchowej i intelektualnej psychice. Tak na przykład Ewangelia nie nazywa wcale saduceuszów w występie Chrystusa w świątyni, kiedy to Zbawiciel powywracał stołki kupczących w świątyni i krzyczących wypędził, a kupiectwo w miejscu świętym napiętnował jako

[1]) Pesahin 57a, Tosephta Menahot, XIII rozdz. pod koniec. Pasewalk 1880. Wyd. Zuckermandel, str. 533, cytowane u Grandmaison, Jésus-Christ, Paryż 1928, I t. str. 257/58.

zniewagę domu Bożego. Któż jeśli nie najwyżsi stróże świątyni, tj. saduceusze winni byli okazać Jezusowi wdzięczność za zwrócenie ich uwagi na takie nadużycie, a przynajmniej chociażby dla oka ludzkiego ich właśnie rzeczą było wyrazić zgodę na postępek Jezusa.

Ale w ich stępionym sumieniu świątynia dawno przestała być domem Bożym, a była tylko miejscem zbytu handlowego, jarmarkiem pieniężnym, z którego oni, głowy świątyni, ciągnęli grube zyski, a wszyscy kupczący w świątyni byli przecie ich cichymi wspólnikami, dzierżawcami miejsc w świątyni, dzielącymi się z nimi w zamian za koncesję handlu zyskiem pieniężnym. Stąd stają oni nie tylko w obronie kupczących w miejscu świętym, ale uderzają na Jezusa z gniewem i oburzeniem źle tajonym, jak gdyby postępek Jezusa nie dotykał kramarzy, ale bezpośrednio ich samych.

Bo też tak było w istocie. I stąd ich dialog z Chrystusem ziejący nienawiścią i złością za pierwszym wypędzeniem handlarzy przez Jezusa, a potem za drugim razem, odtwarzający tak żywo i wiernie spodloną hierarchię, dla której jedynym bożyszczem jest pieniądz.

Spory Chrystusa z faryzeuszami o sabat, ceremonie, a zwłaszcza o ablucje, są im z pewnością zupełnie obojętne; w sprawie ablucyj właściwie ci kpiarze winniby się oświadczyć za Jezusem przeciw swym wrogom śmiertelnym, faryzeuszom. A jednak dzieje się przeciwnie; widzimy ich wchodzących w sojusz z faryzeuszami tam, gdzie idzie o sprzątnięcie Jezusa. Scena w świątyni przeraziła ich, zadrżeli oni o stan swego posiadania i już wtedy wydali w duchu wyrok na Jezusa. Tak niebezpiecznego wroga, który ma odwagę wtargnąć w samo sanktuarium ich giełdy, należy pozbyć się za wszelką cenę, a więc chociażby za cenę sojuszu ze znienawidzonymi faryzeuszami. Z nimi to ułożą oni spisek na Jezusa; stąd ich sojusz z nimi. A już prawie komizmem trąci scena, jaką opisuje Ewangelia o próbie podchwycenia Jezusa przez propozycję faryzeuszów, ażeby Jezus uczynił znak jakiś z nieba. Rozumiemy doskonale taką propozycję u faryzeuszów, dla których czynienie nadzwyczajnych znaków na niebie było w ich pojęciu dowodem mesjańswa u tego, który by je uczynił.

Ewangelia dodaje, że żądanie to stawiają Jezusowi także i saduceusze. Ale cóż tych ludzi obchodzą znaki na niebie, skoro przecie mesjańswa wcale na serio nie biorą? Jako przebiegli i rafinowani rozumieją dobrze, że w spisku, który ma sprzątnąć Jezusa, zawsze ta broń jest dobra, która jest skuteczna; w doborze broni duchowej, choć sami są sceptykami, śmiało mogą zaufać faryzeuszom. A przy tym jakież to perspektywy dla podrażnienia ich stępionych a żądnych wrażeń nerwów! A nuż Jezus, o którym wiedzieli, że działa wielkie cuda, znak jakiś nadzwyczajny uczyni! Cóż to będzie za widowisko dla nich! Pragną go tak, jak zapragnie później jakiegoś nadzwyczajnego znaku dla ubawienia się widowiskiem Herod.

W innej za to scenie odtworzą nam Ewangelie kuszących Jezusa saduceuszów w tak charakterystyczny sposób, że cały ich duch jest żywcem w niej pochwycony i oddany.

Zadają oni Jezusowi pytanie, które jest wyrazem najznamienniejszego punktu ich niewiary w życie przyszłe, tj. w zmartwychwstanie. Zadają je rzekomo serio; w istocie pod osłoną pytania rozprowadzają swoje zapatrywanie na zmartwychwstanie, które świadczy, w jaki to sposób ci sceptycy rozumowali. Słyszymy rozumowe dedukcje, ale wszystkie one są podszyte kpiną ironiczną, z jaką ci sceptycy zwykli się odnosić do prawd religijnych, odrzucanych przez nich jako absurd. Wystarczy tylko przytoczyć dosłownie tę scenę z Ewangelii, ażeby poznać tekst.

Jeszcze raz jawią się przed nami saduceusze w Ewangelii na słynnej naradzie sanhedrynu, w której zapadł wyrok śmierci na Jezusa. Właściwy powód tego wyroku nie był wymieniony na posiedzeniu rady; tkwił on jednak we wspólnej obawie przed Chrystusem tak faryzeuszów jak saduceuszów. Była to obawa przed mocą nadprzyrodzoną Jezusa, która odciągała lud od przywódców jego, tak iż cały szedł za Chrystusem. Powód i najgłębszy i najprawdziwszy motyw

wyroku tkwił w słowach: „*Cóż poczniemy? bo ten człowiek wiele cudów czyni? Jeśli go tak zaniechamy, wszyscy weń uwierzą*“[1]).

Wyszły te słowa prosto z duszy tak faryzaizmu jak i saduceuszów, tylko inny one miały posmak u jednych, a inny u drugich.

Faryzaizm miał za sobą zastępy ludu istotnie i lękał się o ich pokruszenie przez występy Jezusa. Ale saduceizm nie miał ludu za sobą, raczej miał go przeciw sobie. Jeśli więc czego obawiał się saduceizm, to nie tyle utraty na rzecz Chrystusa zastępów ludu, których i tak nie posiadał, ile raczej trapiony był obawą ludzi i partii w bardzo obciążonym sumieniu. Lękał się, by krzywdy na ludzie dokonane nie uświadomiły się więcej jeszcze masom pod wpływem przepowiadania Jezusa. Lękali się z jednej strony zdemaskowania swych handlowych transakcyj w świątyni wobec ludu, czego przedsmak już mieli w dwukrotnym wypędzeniu kupczących ze świątyni; lękali się z drugiej strony powstania ludowego przeciw nim. Wiedzieli oni o tym dobrze, że w paraboli o dobrym pasterzu aluzje Chrystusa do zbójców i rabusiów porywających owce, odnosiły się nie do kogo innego, tylko do nich. Z obłudą im właściwą, którą Jezus piętnował na równi u saduceuszów jak i u faryzeuszów, Kajfasz wystąpi jak wilk w owczej skórze, będzie on mówił o interesach dobrze pojętych ludu, na których straży stać i ich bronić jego jest obowiązkiem. W tym się odsłoni obłuda tej partii. Bo mówi o niebezpieczeństwie grożącym przez Jezusa „krajowi i narodowi“[2]), a przemilcza zupełnie najdrażliwszą stronę, tj. interesy partii.

Ze słów, które mówią o Jezusie, jasno wynika, że zdają sobie zupełnie dobrze sprawę tak faryzeusze jak i saduceusze zarówno z niewinności Chrystusa jak i z jego Bożego posłannictwa, potwierdzonego cudami, które uznają.

Ale w procesie wstępnym przeważy nie zasada uczciwości, jeno polityczny oportunizm, który maskuje właściwe ich obawy. I tu pada słowo działające u saduceuszów, jak jakie najświętsze i najwyższe zaklęcie: „Rzym! przyjdą Rzymianie, zagarną nasz kraj i naród!“ Uczciwość, sumienie, sprawiedliwość — wszystkie te święte wartości i hasła ludzkości znikają jak mgła poranna wobec słońca Romy. Wszelkie argumenty za Jezusem przestają istnieć; nie są one warte nawet wspomnienia, czy chociażby wzmianki.

[1]) Jan 11, 47. [2]) Jan 11, 48.

Rozdział trzeci.

FARYZEUSZE I DOKTOROWIE ZAKONU.

Kim są faryzeusze? — Początki faryzaizmu. — Idea partii. — Formalizm. — Wnętrze szkół żydowskich. — Dzisiejsi obrońcy faryzaizmu. — Duch faryzaizmu: 1. duma i pycha, 2. pogarda, 3. próżność i obłuda, 4. chciwość. — Tajemnica wpływu faryzeuszów.

Faryzeusz jest to właściwie żyd par excellence; to jest ten, który swe życie poświęca uczeniu się i rozszerzaniu znajomości prawa (Tory). Dosłownie oznacza ta nazwa: „odosobniony". Od czego odosobniony? Naturalnie od wszelkiej nieczystości, od wszelakiego bezprawia. A ponieważ nieczystość tkwi w pojęciu czystości lewityckiej w osobach, więc faryzeusz jest to człowiek odosobniony, odcięty, odgrodzony od ludzi skalanych. Nie myślmy bynajmniej tu pojęciem naszym o moralnym skażeniu.

Idzie tu przede wszystkim o mechaniczne dotknięcie się człowieka, który na przykład uważany jest za skalanego przez pożywanie nieodpowiedniej potrawy.

W pewnym tego słowa znaczeniu nic by nowego nie tkwiło w określeniu „odosobniony". Bo już w czasach Zerubabela a później Ezdrasza odcinał się Izrael i odłączał od pogan mieszkających w kraju lub też półżydów, uważając ich za nieczystych. Ale z tego właśnie, iż faryzeusze sobie przypisują ten tytuł, wynika jasno, że wśród żydów samych oni uważają się za czystych i jedynie czystych. W oczach ich są nieczyści nie tylko poganie albo półżydzi; wskutek ich surowego pojęcia o czystości nieczystymi w ich oczach są sami żydzi, wielka masa ludu, która nie dosięga wysokich pojęć o czystości faryzaizmu.

Nazwa ich jest „peruszim" — odseparowani od reszty ludu. Zwą się także „chaberim" — towarzysze. Jakże to nic nowego pod słońcem! Zdawałoby się, że dzisiaj ukuta nazwa „towarzysze" jest czymś nowym, a tymczasem nie. Ale nazwa „chaberim" — towarzysze miała w faryzaizmie ściślejsze znaczenie i określenie. Oznaczała ona bowiem ludzi związanych między sobą i zorganizowanych.

* * *

Należy odróżnić faryzeuszów od uczonych w piśmie. „Łukasz wykazuje nam jasno i w zupełnej zgodzie z ówczesnymi źródłami, że mowa Jezusa u Mateusza (rozdział 23) dzieli się na dwie części: jedna z nich (w. 1-22, 29-36) odnosi się do uczonych w piśmie, druga zaś (w. 23-28) do faryzeuszów. Nawet to się wyraźnie zarysowuje u Mateusza, gdy np. przy piątym „b i a d a" (Jezus) zwraca się wprawdzie do uczonych i faryzeuszów, w dalszym jednak ciągu zaraz apeluje do „ślepego faryzeusza".

„Tak samo oba pierwsze rozdziały Kazania na Górze zawierają każdy po jednej mowie zwróconej przeciw uczonym w piśmie i faryzeuszom.

„Gdy już (u Mateusza 5, 20) obie te grupy, w których uczeni pierwsze miejsce zajmują, zaraz na wstępie zostały wymienione, następuje (5, 23-43) mowa przeciw uczonym, przykazującym dalej i wykładającym „tradycję starszych", począwszy zaś od rozdziału 6, 1-18, zwraca się Jezus przeciw „obłudnikom", którą to nazwą pierwsza Ewangelia zwykła oznaczać faryzeuszów — wiersze te bowiem wyraźnie wskazują na to, że nie o tłumaczach „tradycji" tu mowa, lecz o ludziach, którzy szukają chwały własnej w głośnych czynach (jałmużnach, modlitwach, postach; por. Łuk. 18, 12).

„Należy więc rozgraniczyć faryzeuszów od uczonych w piśmie i nie przypuszczać, iż wszyscy faryzeusze sami z siebie należeli do uczonych. To jedno jest prawdą, że główni przywódcy i najbardziej wpływowi faryzeusze należeli do uczonych w piśmie"[1]).

[1]) Dr. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Leipzig 1923, str. 125.

Początków faryzaizmu doszukać się można w II wieku przed Chrystusem około 164 roku. Ale prąd, z którego się faryzaizm powinął, sięga czasów dalszych. Prąd ten począł się wówczas, gdy po niewoli babilońskiej Żydzi powracają do swej dawnej ziemi, powiedzmy lepiej, do swoich gruzów, jakie ich świątynię i ojczyznę pokrywały przez lat siedemdziesiąt.

Zjawia się wówczas niepospolity człowiek, który podejmuje wielką i śmiałą myśl budowy nowej świątyni, ale zarazem i budowy nowego tworzywa narodu rozbitego, niewolą długą zdemoralizowanego i duchowo rozprzężonego. Był nim Nehemiasz.

Plan swój śmiały przeprowadza on budując nową świątynię i nadając konstytucję. Jaką konstytucję, czy nową? Nie! podaje on swoim prawo stare, objawione ludowi na górze Synaj, poczynające się od słów, które stwierdzają panowanie Boże i rządy Boże: *„Jam jest Pan, Bóg twój!"*

I nie mógł Nehemiasz lepiej utrafić, jak rzucając hasło nawrotu do prawa Bożego, zapomnianego i nieraz przez jego lud zdeptanego. Hasło to odnajdywało najżywsze echo w świeżych, strasznych przeżyciach niewoli narodu. Przez lat 70 w ciężkich przejściach wygnania czytał lud we własnej swej krwi i swoim ciele ubiczowanym niewolą, czym jest i dokąd go zaprowadziło uchylenie się od rządów Bożych i przekreślenie prawa Bożego. Straszliwy, obrażony majestat Boży, nadaremno dotąd upominający się o swe prawa przez żywe pochodnie nadziemskiego światła proroków, wymógł dla siebie uznanie i poszanowanie przez cierpienie i twardy, krwawy chleb niewoli.

W takiej chwili hasło Nehemiasza ozwało się przepotężnym echem w przeżyciach niewoli. Wtedy naród od jednego krańca zapomnienia o prawie wpada w kraniec drugi najżywszej pamięci o nim, co pociąga za sobą fanatyczne nieomal przywiązanie i do najdrobniejszej literki dawniej zapomnianej i zaniedbanej a dziś wywyższonej sprawy. A więc kiedy przedtem szły w zapomnienie i najważniejsze przykazania, to teraz doszukiwano się całej masy światła nawet w najdrobniejszej tezie. Mówiło się więc o drobnych

haczykach prawa i koniecznym ich ogrodzeniu[1]); prawo to było podane Mojżeszowi na dwu kamiennych tablicach, gdzie na jednej były zapisane obowiązki wobec Boga, szczególnie dotyczące Jego kultu, a na drugiej powinności wobec drugich i siebie.

Oko żyda, w długiej niewoli stęsknione za kapłańskim królestwem, świątynią i jej wspaniałym kultem przez prawo Mojżesza uregulowanym, teraz chciało blasku świątyni i kultu co rychlej i bezpośrednio dotykać i w nim smakować, więc i nie dziw, iż fala pobożności przelewała się przede wszystkim w te znamiona czci Bożej, których się oko mogło napatrzyć, a ucho nasłuchać, a więc zewnętrzne bardziej niż wewnętrzne, mimo że do tych ostatnich nawoływali prorocy.

Za hasłem Nehemiasza restytucji prawa powinęło się już z konieczności drugie hasło: poznać prawo, a więc uczyć się prawa. A ponieważ tam, gdzie jest szkoła, muszą być i nauczyciele, więc za tym poszły dalsze postulaty, które wołały o uczonych w piśmie wykładających prawo. A ponieważ dla świeżo organizującego się narodu nie mogła wystarczyć Tora, gdyż ustawicznie kipiące życie domagało się coraz to nowych przystosowań prawa, przeto rola uczonych w piśmie nie ograniczała się do samej nauki Tory, ale wchodziła w dziedzinę twórczą ustawodawstwa.

Stąd słowa uczonych w piśmie, których szereg rozpoczyna sam Ezdrasz (Sopher), a z nim wielka rada (keneset gedolah), są w wielkim poważaniu. Głowy ich nazywano „godnymi uczniami Ezdrasza", którzy „koronie" tj. prawu dawny blask przywrócili; uważano też ich wyżej nad króle, a Szemaja[2]) i Abtalion zwani byli wielkościami swego czasu (gedole hador).

Stąd powstawała tradycja uczonych i ich autorytet. Kiedy Hillel używał całej swej bystrości, ażeby wykazać, że

[1]) „Facite sepem legi", Pirke Abot, I, 1. [2]) Nie należy utożsamiać dwóch uczonych w piśmie o podobnym nazwisku: Szemaja, współczesny Abtaliona tworzył wraz z nim czwartą owych sławnych „pięciu par" uczonych. Szammaj, współczesny Hillela, tworzył z tym ostatnim ostatnią parę „pięciu par" uczonych. Patrz Herlitz-Kirschner, Jüdisches Lexikon, t. IV/2, str. 146 i 178.

jest dozwolone w szabat zabijanie baranka, nie był w stanie zdania swojego poprzeć. Dopiero gdy się powołał na to, iż słyszał o tym od Szemai i Abtaliona, wszelka dyskusja natychmiast ustała. Wielkimi światłami uczonych w piśmie byli właśnie Szemaja i Abtalion za czasów Hirkana arcykapłana, po nich za czasów Heroda Hillel i Szammaj, a przed nimi wstecz Szymon ben Szetach i Juda ben Tabbai za czasów króla Janeusza Aleksandra, Jozue ben Perachjah i Nitha z Arbeli w Galilei z czasów Jana Hirkana, dalej dwaj Jozue i Antigonos z Sochy w Judei, jak jego nauczyciel Szymon Sprawiedliwy z II i III wieku przed Chrystusem.

Uczeni w piśmie poprzedzali zawiązanie się organizacji faryzeuszów. Byli też zawsze w teorii oddzieleni od faryzeuszów, o ile stanowili osobne ciało dla siebie i o ile nie każdy faryzeusz był tym samym uczonym w piśmie. W praktyce jednak stanowili oni z faryzeuszami niepodzielną jedność, gdyż każdej grupie faryzeuszów przewodził uczony w piśmie. Byli więc uczeni w piśmie mózgiem faryzaizmu, a l'esprit de corps, który ożywiał tak faryzaizm jak uczonych w piśmie, był jeden i ten sam.

* • *

Myśl i idea, która przyświeca powstaniu tej partii, jest piękna i chwalebna. Albowiem chociaż zwycięstwa machabejskie wraz z tronem izraelskim przynoszą narodowi wolność religijną i niszczą wpływy niebezpiecznego hellenizmu, to jednak mimo to zwolna i zwolna magnes helleński wraz z kulturą pogan poczyna działać i wywierać wpływ na Żydów.

Rządząca wówczas w kraju partia saduceuszów jest wolnomyślna i na wpływy obce szczególniej podatna. Wtedy to powstaje partia faryzajska, ażeby wpływom pogańskim przeciwstawić wiarę w jedynego Boga i przykazanie Boże tj. Torę.

Samo oparcie się faryzaizmu o prawo, samo wywieszenie sztandaru prawa Bożego i przeciwstawienie go rozluźniającym wpływom pogańskiego hellenizmu było czymś aż nadto zrozumiałym, czymś nawet chwalebnym i potrzebnym.

W tym znaczeniu idea faryzaizmu była aż nadto usprawiedliwiona. Mieli też oni później w swej historii piękną kartę męczeństwa.

Ale to, w czym się wypacza faryzaizm, tkwi najpierw w samym kulcie Tory. Faryzaizm wyśrubowuje Torę do rozmiarów niebywałych, widzi w niej tego architekta Bożego, o którym mówi Księga Mądrości, i dopatruje się w tym architekcie czegoś osobistego i boskiego, co było i żyło przed stworzeniem świata. Nawet kult zewnętrzny dla ksiąg Tory uderzał swym szczególniejszym wyróżnieniem. Albowiem zwoje prawa owite były w przekosztowne materie, obite złotem i srebrem, zamknięte w świętej arce, przed którą płonęła zawsze wieczna lampa.

Późniejsi faryzeusze nie odeszli od tej linii wytycznej. Dlatego już stąd możemy ocenić wartość tych teoryj, które z takim upodobaniem powtarzają na prawo i lewo teoretycy judaizmu; starają się oni przedstawić moralność żydowską jako twór duszy żydowskiej, który wyszedł „z ich aspiracyj i przeżyć". Układają więc zręcznie piękne myśli wyjęte z Talmudu i podają światu bukiet woniejący z gestem, który mówi: Oto, czym jest produkt hebrajskiej duszy![1])

Tymczasem samo podłoże, na jakim oparty jest ten sąd, z gruntu jest fałszywe, bo przedstawia ono moralność żydowską jako jakąś filozoficzną moralność w posmaku Lessinga z jego Natanem Mędrcem, jako dziecko prawa naturalnego, kiedy w rzeczy samej faryzaizm oparty jest o objawienie Boże, posunięte raczej przez tych wyznawców Tory za daleko i aż do skrajności.

Bonsirven wspominając autorów nowoczesnych, piszących o Talmudzie, czyni od siebie uwagę: „Jakże jesteśmy dalecy od pewnych teoryj głoszonych tak lekko przez teoretyków żydowskich! Podstawiają oni pod teonomię autonomię i takie pojęcia często napotykamy w laickich rozprawach moralnych. Występują one jednak równoznacznie z odrzuceniem dwóch podstawowych dogmatów duszy żydowskiej: bo-

---

[1]) Patrz pisma Luzzata, Kaufmanna, Kohlera, Lazarusa, Baecka.

skiego pochodzenia Tory i jej charakteru wybitnie nacjonalistycznego, żeby nie powiedzieć partykularnego"[1]).

Ale najstraszniejszego moralnego spustoszenia dokonali faryzeusze w dziedzinie tłumaczenia Tory, a nadto przez przerzucenie prawnych przepisów w obręb moralności i religii.

Zdawałoby się na oko, iż nic naturalniejszego jak tłumaczenie i rozwijanie prawa. Tak! Ale wszystko zależy od tego, do jakich to idzie granic i w jaki sposób takie tłumaczenie się pojmuje. Otóż teza faryzaizmu wzięta od Nehemiasza pod tym względem brzmiała: „należy ogrodzić prawo" (facite sepem legi), a więc stworzyć dokoła objawionej Tory jakiś zasiek ochronny. Tego wprawdzie oni nie mówili, ale to wynikało z ich nauk, że sama Tora zbyt jest odcięta i odosobniona od wymogów życia, dlatego potrzeba za pomocą różnych wyjaśnień i praw dodatkowych uczynić ją w życiu jak gdyby strawną i zdolną do zniesienia. Określił to rabin Symeon b. Gamaliel (około r. 140), że „nie wolno Torze stanowić o czymkolwiek, czego by ogół ludzki nie był w stanie znieść"[2]).

Jakże często skreślane były również przepisy Tory nawet biblijne, które uznano za przepisy nie do zniesienia. Najbardziej znanym przykładem jest tzw. prozbol zaprowadzony przez Hillela; prawo mojżeszowe skreślało mianowicie w tzw. roku szabatowym wszelkie długi, wobec czego wielu kapitalistów nie chciało pożyczać sum, których zwrotu nie można się było spodziewać. Hillel więc pozwolił wierzycielom uzbrajać się w pewne dokumenty, na mocy których mogli się prawnie domagać zwrotu pożyczki w czasie, kiedy sami zechcą[3]).

Pod tą samą jednak formą przystosowania Tory do życia i ułatwienia w życiu pełnienia przykazań, wsuwali doktorzy zakonu swoje własne przepisy i prawidła, które nie tylko nie

---

[1]) Bonsirven, Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ, Paris 1934, t. II, str. 69-70. [2]) R. Symeon b. Gamaliel około 140 r. Tcs. Sota XV, 10, cyt. u Bonsirvena, Les Idées juives... str. 96. [3]) Sebiit X. 3, 4, cyt. u Bonsirvena, Les Idées..., str. 96.

były ułatwieniem, ale przeciwnie były najstraszliwszą torturą przez mnożenie w nieskończoność prawideł i to prawideł niby komentarzy Tory, a w istocie nie związanych ani z przykazaniem objawionym, ani z prawem naturalnym.

Pod wpływem takich norm jakże często ogrodzenie przybierało znaczniejsze rozmiary niż sam „korzeń", któremu miało służyć za ochronę, i po prostu „przygniatało" go.

Do nieprawdopodobnej liczby dochodzi suma tych prawideł, które każdy znać i praktykować powinien; sięgały one tysięcy. Liczbę najważniejszych prawideł moralnych rabinackich ustalił Er Simlaj w III wieku (około 260 r.) na 613 przykazań. Twierdził, że tyle jest przykazań negatywnych, ile jest dni w roku, a tyle nakazów, ile kości u człowieka. W chrystianizmie, jak o tym wie każde dziecko uczące się katechizmu, jest sześć prawd zasadniczych i to nie moralnych, które człowiek znać i wiedzieć powinien.

Sześćset trzynaście przykazań! Jaka pamięć to wytrzyma choćby nawet uczonego, a cóż dopiero człowieka z gminu! A dopiero kogoż nie przytłoczy ta wspaniała liczba, kiedy od wyskoków pamięci ma przejść do praktykowania tych przykazań. Wprawdzie Simlaj w III wieku liczbę główną i klasyczną ustalił, ale zebrał starannie to, co było już w obiegu w czasach Chrystusowych.

* * *

I tu w tym procesie duchowym przeanalizowania Tory przez mózgi rabinów tkwi odstępstwo od wytycznych idei Nehemiasza, a później od zasadniczej idei powstania faryzaizmu.

Pierwotne hasło o uczeniu się prawa przeistoczyło się w suchy a nieubłagany intelektualizm, który wiedzę i znajomość paragrafów kładł w miejsce religii i tak wysysał jej trzewia jak i prawdziwej pobożności.

Nacisk na kult zewnętrzny stał się tak wyłączny przez naukę doktorów zakonu, że odwrócił sumienia i dusze od praw moralnych objętych drugą tablicą przykazań Mojżesza; potrzeba ogrodzenia prawa, ale zarazem i potrzeba nawią-

zania łączności między Torą a życiem przez dopełniające ustawy popchnęła uczonych w zakonie do robienia istnego fabrykatu własnych formułek prawnych, obracających się prawie wyłącznie w jałowych ceremonialnych przepisach.

Można śmiało powiedzieć, że tu w kwestiach i problemach ceremoniału zewnętrznego uczeni zakonu dawali siebie całych, dla wszelkich innych kwestyj wypożyczali się tylko. Tu, w tych problemach, tkwiła cała duma szkoły, tu się ścierały najnamiętniejsze dyskusje, tu, w tej dziedzinie, było pobojowisko, z którego dosłownie nieraz wynoszono rannych. Tu na te kwestie szedł cały wysiłek myśli i mózgu uczonych w zakonie.

Na to ażeby wykazać, do jakich to granic dochodził czczy formalizm szkoły, trzeba by przejść całe tomy Talmudu, w którym nauki doktorów zakonu zostały spisane. Jest to oczywiście niepodobieństwem. Zanim w ciągu tej pracy jeszcze obszerniej zajmę się tym problemem, teraz już dla podania próbki formalizmu faryzajskiego przedstawiam wiązankę złożoną przez pewnego autora, która była przedmiotem najnamiętniejszych dyskusyj szkoły.

A więc na przykład dyskutowano nad tym, czy w dni Pojednania należy zapalić kadzidło przed miejscem najświętszym od razu, czy też dopiero w chwili, gdy tam wejdzie arcykapłan? To było rzeczą tak ważną, że faryzeusze zażądali od arcykapłana przysięgi punktualności w tym względzie. Czy ofiara spożywcza dodana do ofiar krwawych należy się kapłanom, czyli też ołtarzowi? Czy wolno żąć snopy należące do ofiary z pierwocin w drugi dzień Paschy, tj. w szabat? Czy zabijanie baranka wielkanocnego nie narusza szabatu? Czy nie należy w święto Kuczek wylewać wody na ołtarz? Czy wolno zaniechać procesji z gałązkami wierzbowymi dokoła ołtarza? Czy wystarczy składać dziesięciny z żyta, oliwy i wina, czy nie należy dodać tu również dziesięciny z anyżu, kminku i mięty? Czy ważna jest przysięga czyniona na niebo i ziemię, na Jeruzalem, na duszę własną, czy należy uważać za ważną jedynie przysięgę czynioną na Boga? Czy ważna przysięga na świątynię, czy ta dopiero, którą się uczyni na złoto świątyni? Czy ważną jest przysięga

na ołtarz, czy też dopiero ta, którą się uczyni na ofiarę złożoną na ołtarzu?

Rozstrzyganie tych kwestyj było tym bardziej uciążliwe, że nie chodziło w nich bynajmniej o żadną zasadę, ani o nic ważnego, wielkiego lub obyczajowego. Wymagały one jedynie pewnej bystrości albo kazuistycznego kramarstwa.

Szczególnie skrupulatnie traktowano kwestie dotyczące czystości i nieczystości, które zostały nasamprzód wysunięte przez dwóch Josów[1]) (Herzfeld) z naciskiem i w ostrym przeciwieństwie do nieczystego pogaństwa, którego należało unikać. Ale o czystości serca, jak ją pojmowali prorocy, mowy nie było. Natomiast ważną się stawała kwestia: czy tylko mięso padliny zanieczyszcza, czy również skóra i kości? Czy dotknięcie pogańskich książek zanieczyszcza, czy i dotykanie świętych ksiąg? Czy naczynie czyste zanieczyszcza się, gdy z nieczystego pryśnie nań woda? Czy kobieta, która wydała na świat dziecko, jest nieczystą siedem dni po porodzie, czy dopiero w czternastym dniu?

Mówi talmudzkie przysłowie: „Kto sobie lekceważy umywanie rąk, ma być zgładzony z powierzchni ziemi". Saduceusze zaś żartowali mówiąc: „Faryzeusze zabiorą się kiedyś do oczyszczenia bryły słonecznej". Tymi drobiazgami wypełniali oni swoje myślenia i życie.

Głównym czynem religijnym u nich były ofiary, śluby, regularnie powtarzające się po trzykroć dziennie modlitwy, którym towarzyszyły liczne ceremonie i które winny się były odprawiać w świątyni albo w razie niemożności na ulicy; lustracje przed nabożeństwem nawet przed odczytywaniem praw, umywanie rąk nawet przed jedzeniem, na co Hillel i Szammaj szczególny nacisk kładli, umywanie sprzętów drewnianych, metalowych i szklanych, wstrzymywanie się od chleba, oliwy i wina pogan, dobrowolne posty aż do zachodu słońca, zwłaszcza w poniedziałki i czwartki, rozdawanie jałmużn.

Wiele z tych czynności nie było nawet przewidzianych w przepisach, jak posty prywatne, albo w rozmiarach tylko

---

1) Jose b. Jochanan i Jose b. Jo·eser II w. przed Chr.

ograniczonych, jak umywanie, które przysługiwało tylko kapłanom; po powrocie z niewoli zaczęto zaliczać te praktyki do dobrego tonu, a zasługą faryzeuszów było połączenie teorii z praktyką i podanie jej ku ogólnemu zadowoleniu.

* * *

Warto nam choć na chwilę zajrzeć do zgiełkliwego wnętrza szkół żydowskich w Jeruzalem, zanim się zajmę mistrzami tych szkół — doktorami zakonu i faryzeuszami.

Tacyt, Swetoniusz, Pliniusz w listach swych tak rozświetlają historię ówczesnego Rzymu, że Sienkiewicz mógł z niej odtworzyć swoje „Quo Vadis?".

Lecz zupełnie niezgorzej mamy odtworzone dzieje wewnętrzne ówczesnej Jerozolimy dzięki Józefowi Flawiuszowi, szczególnie jednak dzięki autorom Talmudu. Są tam z większą jeszcze ścisłością odtworzone sylwetki Hillela czy Szammaja niż u Tacyta w jego „Arbiter elegantiarum" sylwetka Petroniusza.

Te postacie, z których Hillela mógł jeszcze Zbawiciel oglądać w 12 roku w świątyni jerozolimskiej i może go nawet miał pośród swoich słuchaczów, stoją przed nami tak żywo, że patrzymy na nie, słyszymy i znamy nieledwie każde ich słowo. Lecz nie nęciły one nigdy i nie nęcą żadnego pióra historycznego pisarza; nawet gdy na ich usta zabłąka się jakaś piękna myśl, jakaś złota okruszyna, zaraz utonie w morzu rozdrobnionego piasku skostniałych nauk i dysput faryzaizmu. Mózgi jak i dusze wyżarła bezduszna doktryna i cienie to są raczej niż ludzie. Trudno wprost zrozumieć dzisiejszemu czytelnikowi Talmudu, że kwestie odcięte zarówno od religii jak i od życia zdołały jednak wzbudzić tyle zapalonych namiętności. Bo szkoły Hillela i Szammaja zwalczały się wzajemnie, a zwalczały tak zawzięcie, że dysputy ich kończyły się ofiarami ludzkiego życia. „Był to dzień straszliwy — pisze Talmud o jednej z takich scen — podobnie jak ten dzień, kiedy urobiono złotego cielca; szamaiści zabili kilku hillelistów". W innym ustępie zaś czytamy: „Sam Eliasz

Tysbita nie potrafiłby uspokoić sporów między uczniami Hillela a Szammaja"[1]).

Żyd nigdy spokojnie dysputować nie umie. Dosyć się przyjrzeć po naszych miasteczkach ożywionym rozmowom, a nieraz sporom Żydów na publicznych miejscach zwanych u nas czarną giełdą. Głos namiętny i krzykliwy, oczy skrzące się i gestykulacja wraz z głosem przechodząca w coraz żywsze tempo, dają nam wierny wizerunek zarówno dyskusji Żyda dzisiejszego jak i ówczesnego. W „Judaszu" Rostworowskiego, w którym autor doskonale odtworzył taką kłótnię żydowską, znać niemal charakterystyczny ich charkot. Tylko dzisiejszy Żyd przynajmniej nie sporzy się o Talmud, ale o interes i złoto.

Jak zaś bezduszne były ówczesne spory, świadczy przykład o słynnym jaju Hillela, o które dwie szkoły długo zawzięcie walczyły. Jak bowiem mamy jaje Kolumba, podobnie zna historia jaje Hillela, zwanego wielkim.

Należało rozstrzygnąć kwestię nadzwyczaj wielką i ważną, czy wolno było zjeść jaje zniesione w dniu sabatu. Szammaj, choć reprezentował kierunek surowszy, był jednak o tyle wspaniałomyślnym, że na to pozwalał. Hillel jednak był innego zdania i uczenie go bronił w rozprawach, które po dziś dzień pozostały; zakazywał bowiem jedzenia takiego jaja i uzasadniał to tym: „Mogło się łatwo zdarzyć, iż w przededniu dnia świątecznego był sabat, a w sabat wzbroniona jest wszelka praca; tymczasem tworzące się w tym dniu jaje w ciele kury było jednak pracą".

A więc konkluzja stąd jasna.

Sądzę, że ta wierna i prawdziwa historia o jaju kurzym ilustruje dostatecznie i ducha szkoły. Jaje Hillela przegradza przepaścią nieprzebytą faryzajski judaizm od chrystianizmu. Usprawiedliwia ona zupełnie zdanie Goethego o różnicy zasadniczej między duchem chrześcijańskim a żydowskim, a zarazem oświetla wartość płytkich i lekkomyślnych zdań, które Talmudowi wyznaczają rolę rodziciela chrystianizmu. Do takich przede wszystkim należy zaliczyć zdanie

[1]) Jer. Szabbath, fol. 3, 3.

Renana, który właśnie w Hillelu chce widzieć nauczyciela i mistrza Jezusa Chrystusa. W chwili wystąpienia Jezusa Hillel i Szammaj ułożyli się do grobu, ale szkoły ich i spory trwały dalej. Znane nam są z Talmudu imiona pierwszych uczniów Hillela i Szammaja, którzy żyli współcześnie z Chrystusem i z Nim obcowali; pośród nich są nazwiska rabbi Jochanana ben Zacchai, Sadoka, Izmaela, a zwłaszcza Symeona, który był synem sławnego Hillela a ojcem Gamaliela, mistrza i nauczyciela św. Pawła. Symeon objął po ojcu zwierzchnictwo wielkiego kolegium jerozolimskiego. Talmud utrwalił nam typ ówczesnego Żyda, z którym Zbawiciel prowadził dyskusje; charakter twardy i zimny, umysł wyostrzony jak igła w bezdusznej spekulacji, która zabiła serce, odczucie i intuicję umysłu; pedantyzm i formalizm, który wyrugował wszelką wyobraźnię i wszelki jej polot — oto są rysy, jakie nam przekazał Talmud, a którym tyle razy przez wieki późniejsze wtóruje historia.

* * *

Dzisiejsi obrońcy Talmudu, rekrutujący się głównie ze sfer żydowskich, wyjmują zeń zdrowe ziarna moralnej nauki i wołają: „Patrzcie! czy raczej nie na pochwałę i uznanie zasługuje moralna doktryna Talmudu?"

Ależ niezawodnie ci uczeni komentatorzy Tory w swych komentarzach pomieścili niejedno zdrowe ziarno moralnej nauki zachowanej w Piśmie św. Dlatego jednostronne byłoby zapatrywanie na Talmud, gdyby kto chciał widzieć w nim samo tylko wykoszlawienie doktryny moralnej. Nie o to idzie, czy w doktrynie komentatorów religii objawionej są ślady i materiał prawa objawionego, lecz idzie o to, jakiej doktrynie moralnej zostało wyznaczone miejsce. Otóż jest rzeczą stwierdzoną, że nawet to, co w objawieniu i w pismach proroczych jest w dziedzinie moralnej wzniosłego i szczytnego, zostaje przez komentatorów obcięte, pokurczone i pod etykietą niepożytecznego ascetyzmu odrzucone.

Lecz skoro doktryna moralna proroków umilkła w Talmudzie, to inne tezy moralne, będące produktem literackim i książkowym, biorą w nim górę. W praktyce nie pozostawił faryzaizm miejsca na wykonywanie sprawiedliwości w dziedzinie moralnej, bo wszystko przywalił obciążeniem bezpłodnego formalizmu, bo stworzył tyle praw i prawideł czysto formalistycznych i tylu zagrodzeniami je obwarował, że kto by im chciał zadośćuczynić, ten musiałby włożyć w nie całą swoją energię duchową, całą swoją pracę.

O to więc idzie, iż faryzaizm odciął swymi przepisami formalistycznymi dusze własne i tych, których prowadził, od zdrowego nurtu moralnego. Pisał o tezach moralnych w teorii, ale zaprzeczał i przekreślał je w praktyce; zwichnął zupełnie równowagę między tym, co w dziedzinie moralnej jest prawdziwie wielkie i obowiązujące w sumieniu, a tym, co jest małe, nieraz marne i nic nie znaczące. To pierwsze obniżył do zera, to drugie wywyższał i wyolbrzymiał do niemożliwie daleko sięgających rozmiarów, a ponad to wszystko faryzaizm znieczulił sam nerw doktryny moralnej, sam organ moralny, jakim jest sumienie.

Dawny talmudysta, a później konwertyta Löve tak pisze o Talmudzie: „Jeśli się porównało Talmud z ogrodem, w którym obok chwastów rośnie i niejeden kwiat, to w każdym razie kwiaty te nie zasługują na to, by się przebić przez zwarty gąszcz chwastów. Oto bowiem są cechy charakterystyczne Talmudu: ustalenie ceremoniału, ubóstwienie form zewnętrznych, czysto zewnętrzna moralność tradycyjna, która się liczy jedynie z pobudkami nadziei na zapłatę lub obawy przed karą, nieproduktywna i śmieszna niedorzeczność, przy tym zręcznie ukryta chełpliwość i zatwierdzenie w sobie, w końcu nawet wiara w boskie natchnienie działające w talmudystycznych mistrzach"[1]).

* * *

Doprawdy trudno sobie wyobrazić większą metamorfozę w świecie moralnym nad tę, jakiej dokonali po paru wiekach pracy mali epigoni wielkiego Ezdrasza. Wszystko na oko

---

[1]) Löve, Schulchan Aruch, t. I, str. XV-XX, cyt. u dr P. S. Grilla O. Cyst., Der Talmud und Schulchan Aruch, Verlag Mosers 1934, str. 58.

pozostało po dawnemu. A więc przede wszystkim pozostało nietknięte wołanie o przepisy Tory. Ale nie tylko wołano; na paskach rzemiennych przywiązywano dziesięcioro Bożego przykazania, by było na oczach wszystkich. Tak czyni po dziś dzień w sabat Żyd w najzapadlejszej polskiej wiosce.

Jak termity wygryzające wewnętrzną zawartość gmachu nie tykają zewnętrznej struktury, tak czynił Żyd, komentator uczony w piśmie, z Torą i proroctwem. Wślizgiwał się zdradliwie jako jej komentator i sługa, a tymczasem wydymał swój komentarz więcej a więcej, i rósł komentator, a malała Tora, aż w końcu w uścisku niezliczonych przepisów komentatora — ginęła. A wtedy sługa pokorny przedzierzgał się w dumnego pana i z całą czelnością publicznie i głośno rozróżniał pomiędzy Torą a swoim rzekomym komentarzem. W miejsce regimentu Bożego wchodził regiment doktorów prawa i faryzeuszów. Nawet więc taki arcyfaryzeusz rabinów jak Szemaja, głowa szkoły, dostrzega ów przerost i ostrzega przed nim: „Kochaj rzemiosło — mówi on w jednym ze swych skrzydlatych zdań — a nienawidź rabinizmu"[1]).

I rozpierał się na swym nowym tronie skryba zakonu i jak parweniusz naraz dobiwszy się fortuny dworował sobie z samych proroków i wielkich w zakonie, rozkoszował się sam sobą, upajał własną wielkością, a pozbawiwszy społeczeństwo norm prawa pobożności i życia wnętrznego, siebie, swój przykład, swoje życie, rozdęte publiczną i ustawiczną reklamą, stawiał za ostatni wyraz cnoty i świętości.

Nie kto inny jak Józef Flawiusz, sam faryzeusz i obrońca faryzaizmu, znający swoich tak doskonale, pisze o faryzeuszach, „iż chełpią się ze swej wiedzy i przedstawiają się za sprawiedliwych wobec Boga"[2]). Ale Józef powiedział za mało o pysze faryzeuszów; nie ujął bowiem w tych słowach ogromu tej pychy. Tkwiła ona w tym, że każdy rabin, przenosząc swą wiedzę nad Torę, uważał się za nieomylnego.

I to nie był on nieomylnym w tym znaczeniu jak na przykład namiestnik Chrystusa, którego nieomylność tylko taki ma zakres, jaki jest niezbędny dla rękojmi, że Kościół nie

[1]) Jost, str. 251. [2]) Jos. Ant. jud. XVII.

pobłądził i drugich w błąd co do spuścizny Chrystusowej nie wprowadził; zresztą poza tym we wszystkim jest omylny.

Tymczasem rabin uważał się we wszystkim za nieomylnego, a zasada szkoły opiewała, że „choćby rabin powiedział, że prawa ręka jest lewą, a lewa prawą, należy mu wierzyć". Każdy więc rabin jest dla siebie nadpapieżem, bo nieomylnym jest on we wszystkim, w samym nawet absurdzie, jaki wypowiada.

Autorytet jego słowa idzie ponad wszystko, a więc przede wszystkim ponad Torę. „Słowa Tory — mówili rabini — zawierają i zakazy i rzeczy dozwolone, więc łatwe i ciężkie nakazy; ale słowa uczonych w piśmie wszystkie są równie ważne". Albo: „Bądź, synu, uważniejszy przy słowach uczonych w piśmie, niźli przy słowach Tory, gdyż w słowach Tory są nakazy i zakazy; ale do słów uczonych w piśmie stosuje się zasada, iż kto je przestępuje, ten winien jest śmierci"[1]).

Lecz zostały jeszcze proroctwa; spotka je jednak ten sam los, co Torę. I one pójdą w cień wobec autorytetu doktora zakonu.

R. Chanenja b. Ad(d)a powiedział w imieniu rabina Tauchum b. Chijja: „Ważniejsze są słowa starszych nad słowa proroków... do kogoż przyrównać proroka i starszego (doktora zakonu)? Podobni są oni dwom sekretarzom, których wysłał król do prowincji lub miasta; tym, do których ich wysłał, pisze o jednym z nich: Jeśli nie pokaże wam mojego podpisu i mojej pieczęci, nie wierzcie mu (prorok). Ale o drugim (doktorze zakonu) pisze on: nawet jeśli wam nie pokaże mojego podpisu i mojej pieczęci, to wierzcie mu bez podpisu i pieczęci"[2]).

Odpowiednie do takiego autorytetu jest wymaganie bezkrytycznego oddania się ucznia w rzeczach wiary swojemu mistrzowi. Nauczyciele domagają się od uczniów swoich: 1. wiernej pamięci, 2. niedodawania niczego do otrzymanej nauki.

---

[1]) Strack-Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud u. Midrasch, München 1922, I, str. 693. [2]) Strack-Billerbeck I, op. cit., str. 692.

R. Dostai b. Janaja mówił w imieniu rab. Meira: „Ktokolwiek zapomniał jakiejś części zdobytej nauki, idzie ku zagubie"[1]. „Każdy ma obowiązek nauczać tymi samymi słowami, którymi posługiwał się mistrz jego"[2]. Największą pochwałą ucznia było: „On jest jako studnia cembrowana, która nie traci ani kropli wód swoich".

Nie dosyć, że cześć dla rabina idzie przed wszelaką czcią ludzką, rabini domagają się dla siebie wręcz czci Bożej. „Cześć dla twego mistrza zbliża cię do czci Bożej" — mówili rabini. „Jakże głupi są ludzie, którzy powstają przed zwojem Tory, ale przed uczonym w piśmie nie powstają. Bojaźń przed rabinem twoim niechaj równą będzie bojaźni Bożej".

Szukając chwały u drugich, szukali jej przede wszystkim sami pośród siebie. *„Wy* (którzy) *chwałę jeden od drugiego odbieracie..."* — rzecze Jezus faryzeuszom[3].

Nawet w samych sporach szkół, nieraz gwałtownych i nawet krwawych, ostatecznie o nic innego nie chodziło jak o chwałę tej czy owej szkoły, tego czy tamtego jej mistrza. Termometrem nieomylnym szukania chwały własnej jest wrażliwość na tytuły albo na pierwsze miejsca. Tę właśnie wrażliwość wytyka Jezus faryzeuszom: *„...lubią pierwsze siedzenia na wieczerzach i pierwsze krzesła w bóżnicach. I pozdrowienia na rynku i być zwanymi od ludzi: Rabbi"*[4].

* * *

Ażeby dotrzeć do znajomości faryzaizmu, potrzeba wejść w jego świat wewnętrzny i tam sięgnąć do głównego nerwu, sprężyny i motoru jego duszy. Jest nim bezsprzecznie tak olbrzymia pycha, iż ta pośród kadzideł obnaża ołtarze Pańskie, pośród chwalb ku czci Boga detronizuje Go, ażeby samemu zająć Jego miejsce bóstwiąc się. Nic nie ma bardziej znamiennego dla tego rysu duszy faryzaizmu jak pewne niby migawkowe zdjęcia fotograficzne zachowane nam w Talmudzie o roli pośmiertnej uczonych w piśmie.

---

[1]) Pirke Aboht. III. 8. [2]) Edujoth I, 3. [3]) Jan 5, 44. [4]) Mat. 23, 6-7.

Z tych opowiadań dziecinnie śmiesznych i naiwnych wyziera jednak uczony w piśmie i faryzeusz, który żyjąc na ziemi wyniósł Torę nad prawo i po śmierci narzuca się na mentora, doradcę i mistrza Boga samego. Bóg dopiero w pełni staje się Bogiem przez uczonego w piśmie, który w ten sposób bezprzykładny bóstwi samego siebie. Oto wiązanka przykładów i przykładzików uszczkniętych z tej niwy.

Pan Bóg — wedle talmudystów — studiuje Pismo św. w dzień, ale za to Talmud w nocy, a ile razy kłócą się aniołowie w niebie o jakąś kwestię Talmudu, wtedy ostatnie słowo ma zawsze jakiś sławny rabin. Niektórzy rabini umieją więcej niż sam Bóg Talmudu.

Ciekawą historię taką opowiada Bava Mezia s. 86: „W niebieskiej akademii (bo wedle Talmudu są tam na górze tak samo szkoły rabinów jak tu na dole) powstał spór uczony o prawach trędowatych. Bóg (nad- czy arcykapłan nieba) uznał za czysty pewien wypadek dokładnie opisany w tekście. Cała reszta niebieskiej akademii (aniołowie) była przeciwnego zdania i uważała dany wypadek za nieczysty. Któż będzie naszym sędzią rozjemczym? — powiedziano. Obie strony zgodziły się na sprowadzenie w tym celu Rabby, syna Nachmana, który mówił sam o sobie: nikt nie może się równać ze mną w osądzeniu trądu. Więc anioł śmierci został po niego posłany, by sprowadził nań śmierć i przyniósł duszę jego do nieba, po czym Rabba, postawiony przed niebieską akademią, potwierdził zdanie Pana Boga ku Jego radości. A głosy niebiańskie, które się na ziemi dały słyszeć, sławiły wysoko imię Rabby, a grób jego był cudotwórczy"[1].

Ale to tylko jedna z licznych anegdotek na ten temat. Nie sądźmy jednak, że senat żydowski zaczynał sprawować swe funkcje dopiero w niebie; bo i sanhedryn na ziemi jest radą przyboczną Boga i to radą, która się bynajmniej nie zadowala głosem tylko doradczym dla Boga.

I tak są dwa trybunały wedle sądu rabinów. Jeden — to rada wyższa przy boku samego Boga, złożona z Jego anio-

---

[1]) Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, t. I, str. 148-9.

łów, ale także i z uczonych w piśmie. I Bóg niczego nie czyni w świecie bez rady swego najwyższego trybunału i jakby jaki prezydent rzeczypospolitej kontrasygnuje tylko jego uchwały. Synhedrium Izraela na ziemi stanowi drugą radę niższą, ale ta ziemska tylko dla formy nazwana jest niższą, bo w istocie decyzje jej są dla Boga rozstrzygające. „Gdyż uchwała w Izraelu (die Satzung, Festsetzung für Israel) jest prawem wiążącym dla Boga Izraela". Przykład na to: „Zbierają się aniołowie posługujący przed Bogiem i pytają: Panie świata, kiedy to mamy nowy rok? A Bóg odpowiada: Mnie to pytacie? Ja i wy zapytajmy się o to u niższego trybunału"[1]).

Jest to istotnie jedyny pomnik takiej pychy w dziejach ludzkości. Cycero też wprawdzie mówił o sobie, że był doradcą bogów, ale mimo znanej próżności tego filozofa i mówcy każdy wiedział, iż tych słów swoich nie bierze serio. Te zaś anegdoty były brane zupełnie poważnie, a rola rabinów w nieustającym sejmie żydowskim przy boku Bożym wiązała się z ich rolą jako tłumaczy Tory, którzy zmieniali nawet prawo Boże i w miejsce prawa Bożego wstawiali prawo własne. Tu więc już na ziemi bóstwią oni siebie w myśl starej dewizy kusiciela, iż kto stanowi o tym, co dobre a co złe, ten Bogu równym będzie. (Eritis sicut Dii scientes bonum et malum.)

* * *

Z wyniesieniem siebie aż ku niebiosom szła w parze pogarda innych, spychająca każdego nieuczonego w piśmie w oczach faryzeusza aż ku przepaści nicestwa i odrazy; wtedy stawał choćby nawet w świątyni śmiały i czelny, ażeby się wywyższać nad innych oświadczeniem, iż „nie jest jako oto ten celnik", którego obok siebie widział, i ażeby Bogu na modlitwie prezentować rejestr swoich dobrych uczynków. Taki typ faryzeusza, przedstawiony w Ewangelii, również wzięty jest z życia. W Talmudzie znajdujemy konkretny całkiem opis podobniusieńki do ewangelicznego, ale w tym obrazku odtworzony faryzeusz już tchnie dumą, którą się

[1]) Strack-Billerbeck, op. c. 743, 745.

karmi i z której żyje sam w sobie. Dosięga ta pycha głęboko ducha faryzaizmu i rodzi w nich przeświadczenie, że moralnie i duchowo są zdrowi i żadnego odkupienia nie potrzebują. Do nich więc czyni Jezus ironiczną aluzję mówiąc o zdrowych, „którzy lekarza nie potrzebują".

W oczach doktora zakonu i faryzeusza nieuczony w piśmie, a więc przede wszystkim lud, nosił piętno wzgardy w słynnej nazwie am ha'arez. *„Którzy ufali sami w sobie, mając się za sprawiedliwych* — mówi o nich ewangelista — *a innymi gardzili"*[1]).

Jakże to znamienne są słowa hierarchów zapisane przez św. Jana, zaprawione najwyższym oburzeniem i gniewem, ale przede wszystkim pogardą ludu: *„Ale to pospólstwo, które nie zna Zakonu, przeklęte jest"*[2]).

Faryzeusze są ojcami tych demokracyj, które mają na ustach wiecznie: lud, lud i jeszcze raz lud, ale w sercu i uczuciach chowają Horacjuszowskie: „Odi profanum vulgus et arceo!" Tylko faryzaizm nie chował bynajmniej swej wzgardy w głębinach swojej duszy. Nie! on pogardę podniósł do wyżyn systemu, zasady, ba, nawet wręcz prawa. I w tym właśnie faryzaizm jest zjawiskiem niedoścignionym, a bodaj w dziejach jedynym. Bo zdarza się, że magnetyzerom mas wymknie się z sykiem płomień wzgardliwy z ukrycia i przez zęby wówczas ów trybun przecedzi: „Lud to nic".

Zdarza się to dziś nawet, w wieku apoteozy ludu, gdy ci, co lud prowadzili i ludem się zasłaniali, sami chcą wreszcie stanąć bez zasłony i rolę ludu strącają do właściwej normy: masa to zero, to nic. Ale takie wyskoki aktów strzelistych są u tych wodzów ludu raczej zapominaniem się. Tak na przykład napisał znany trybun ludu w swej książce, że z ludem i masą można sobie pozwolić na wszystko, ale w późniejszych wydaniach swej książki zdanie to wykreślił.

Tymczasem faryzaizm uważał pogardę ludu jako jeden z kosztownych kamieni w diademie chwały swej szkoły. Nie skreślał niczego, ale mnożył raczej ustawy, przez które po-

[1]) Łuk. 18, 9. [2]) Jan 7, 49.

garda ludu przybierała formy konkretne, życiowe. One to, rozmnożone w mnóstwo najbardziej ściśle określonych przepisów, zostały wprost podniesione do wyżyn jakiegoś religijnego ceremoniału.

Istnieje cały kodeks pogardy uczonych w piśmie wobec nieuczonych, opracowany aż do najdrobniejszych szczegółów, podług którego wzgarda ujawniała się w separacji od nich w życiu codziennym.

I w tym są faryzeusze jedyni. Żadne apologie faryzaizmu podejmowane tak skrzętnie dzisiaj przez pisarzy żydowskich nie zdołają wymazać z Talmudu tego wiecznego świadectwa i pomnika wzgardy mas uświęconej prawem, jakim są prawidła w współżyciu ich, a raczej w ich separacji od mas. Wprawdzie nazwa tych, od których ma się separować w tysiączny sposób prawdziwy faryzeusz, oznacza nieuczonych w piśmie, powiedzmy po prostu, ignorantów pisma, a więc nie bezpośrednio oznacza ona lud, ale ponieważ lud właśnie jest nieukiem w ich oczach, więc w praktyce „am ha'arez" to człowiek z ludu, to masa ludu.

Oto próbki niektóre tego kodeksu pogardy.

Rabini nauczali (Pesachim Bab. s. 49 b): „Biada Izraelitom, którzy poślubiają córkę am ha'areza, bo ci są potwornością, ich kobiety robactwem, a o ich córkach mówią słowa[1]): „Przeklęty ten, który leży koło bydlęcia". Rabin Jehuda mówił, iż nie wolno am ha'arezowi jeść mięsa z bydlęcia, bo jest napisane[2]): „To jest prawo o całopaleniu i ofiarach". Każdemu, który uczy się prawa, wolno jeść mięso zwierząt i ptaków, ale kto się zakonu nie uczy, temu to jest zakazane. Rabin Eliezer powiedział, że wolno poderżnąć gardło am ha'arezowi w święto, gdyby nawet wypadło w sabat. Ten sam rabin Eliezer powiedział, że nie wolno w drodze przyłączyć się do am ha'areza, gdyż jest napisane[3]): „bo to jest żywotem twoim i przedłużeniem dni twoich". Am ha'arez nie dba o swoje życie (skoro nie uczy się prawa), o ileż mniej dbałby o życie swych towarzyszy podróży? Rabin Samuel, syn Nachmana, powiedział w imieniu rabina Jochanana: Wolno jest am ha'areza rozpłatać jak rybę.

[1]) Deut. 27, 21. [2]) Lewit. 7, 37. [3]) Deut. 30, 20.

* * *

Pycha uczonych zamknięta w kole wzajemnej adoracji, żyjąca z pogardy nieuczonych, karmiona ciągle nowymi produktami swojego suchego, talmudycznego rozumu, nie umiała jednak i nie zdołała poprzestać na sobie samej. Duma umie się obyć bez próżności, wystarcza ona sama sobie, tuczy się i żyje wyniesieniem siebie w oczach własnych i ta karm tak wypełnia duszę, iż zrzeka się pochwał ludzkich. Ale pycha faryzaizmu nie miała w sobie nic z tej dumy, która gardząc innymi, nie dba też o innych, a choć zasklepiona w sobie, sama też sobie wystarcza.

Pycha uczonych w piśmie i faryzeuszów załamywała się jednak i dawała z siebie światu widowisko śmieszności. Na wewnątrz zamknięta w koterii, strzegąca zazdrośnie swojej mądrości i gardząca ludem, na zewnątrz zaś żebrała sama łaski u tych, którymi pomiatała. *„A wszystkie sprawy swe czynią, aby byli widziani od ludzi* — mówi o nich Jezus — *albowiem rozszerzają bramy swe i wydłużają kraje płaszczów. A lubią pierwsze siedzenia na wieczerzach, i pierwsze krzesła w bóżnicach, i pozdrowienia na rynku, i być zwanymi od ludzi: Rabbi"*[1]). Chęć błyszczenia skojarzona z chęcią używania była rodzicielką obłudy faryzajskiej.

Renan powiedział odnośnie do przemówień Jezusa, że Jezus wdział na faryzeuszy koszulę Dejaniry, która ich palić będzie śmiesznością na zawsze. W rzeczy jednak samej jest wręcz inaczej; bo właśnie Chrystus zatrzymał się w swej charakterystyce faryzaizmu na granicy pomiędzy ogólnoludzkim określeniem zjawiska próżności a śmiesznością, w którą ta próżność u nich przechodzi. Tej granicy Zbawiciel nie chciał przekroczyć i tu się zatrzymał. Natomiast, jeśli o kim powiedzieć można, iż wdział na się koszulę palącą ośmieszenia, to o faryzaizmie samym.

[1]) Mat. 23, 5-7.

Jest jeden osobny dokument w Talmudzie, w którym widzimy kolekcję typów faryzeusza ubiegającego się o opinię cnoty i świętości. Dość jest przebiec okiem tę kolekcję, ażeby dostrzec, jak — z wyjątkiem jednego typu — wszystkie tchną karykaturą cnoty przedzierzgniętej w śmieszność.

„Jest siedem rodzajów faryzeuszów — mówi Talmud. Pierwszy — faryzeusz przygnębiony, który chodzi z pochylonym grzbietem pod ciężarem zakonu, jakoby dźwigając go na barkach. Drugi — faryzeusz chciwy, który zdaje się żądać pieniędzy, zanim spełni jakikolwiek przepis zakonu; trzeci — faryzeusz o zakrwawionym czole, który chodzi z zamkniętymi oczyma i rozbija się głową o ścianę, aby nie widzieć kobiet. Czwarty — faryzeusz pretensjonalny, noszący szatę szeroką i fałdzistą, aby zwracać uwagę na siebie. Piąty — faryzeusz dbający o zbawienie swoje, szukający spełnienia dobrego uczynku dla zgładzenia grzechów swoich i zdający się wciąż mówić: co jest do zrobienia? uczynię to zaraz"[1]).

Są jeszcze odmiany w nazwach tych karykatur faryzajskich, do których już się nie zalicza typ dobry faryzeusza miłości i bojaźni bożej. A więc jest: faryzeusz Sichem — to ten, który popełnia uczynki sichemskie (tak jak Sichem, który na to tylko dał się obrzezać, by dostać Dynę, córkę Jakuba, za żonę), jest to taki faryzeusz, który pobożnymi środkami stara się dopiąć osobistych celów, a więc z religii robi sobie rodzaj przemysłu.

Faryzeusz zakradający się, który idzie noga za nogą (idzie wolno i z powagą, by tym zewnętrznym pozorem wydać się człowiekiem pełnym wewnętrznej powagi).

Faryzeusz tłuczek: ten, który chodzi zgięty we dwoje i przez to podobny jest do tłuczka.

Faryzeusz, który powiada: co jest moim obowiązkiem, bym go pełnił? Wydawałoby się, iż to pytanie jest dodatnie, ale on je stawia jedynie dlatego, bo zdaje mu się, że już wszystko spełnił i nic mu nie pozostaje więcej do zrobienia.

---

[1]) Stapfer, La Palestine au temps de Jésus-Christ, Paris (bez daty), str. 275.

Faryzeusz plecak: nosi na plecach 10 przykazań, dlatego by wszyscy na nie patrzyli.

Faryzeusz pobierający daniny mówi do tego, który go o coś prosi: poczekaj jakiś czas, aż spełnię wprzód jakieś przykazanie.

Chyba dość tych fragmentów, które czekają tylko na ołówek karykaturzysty, tak są bowiem nawet obrazowo plastyczne. Tych wszystkich drastycznych karykatur nie ma w Ewangelii; natomiast jest w niej istne archiwum jakby fotograficznych zdjęć migawkowych faryzaizmu, które razem wzięte odtwarzają nam ducha tej organizacji zaprawionego bezdenną próżnością. Obrazy to zdjęte żywcem z ulicy jerozolimskiej. Jezus odtwarza faryzeusza wiernie w zewnętrznych jego rysach aż do najdrobniejszych szczegółów, tak by się stał żywą parabolą tego, czym religia nie ma być i być nie powinna.

Wiekuista próżność obsiada szaty faryzajskie, wydłuża filaktery, idzie z faryzeuszem na miejsce uczty, by wybierać co najprzedniejsze miejsca, i wtedy próżność podaje ręce ambicji, sporzy się o tytuły, a wreszcie każdy szelążek jałmużny sprzedaje z bogatym procentem w zamian za stugębną reklamę, której pomagają w Jerozolimie trąby i fanfary.

„*Gdy tedy czynisz jałmużnę* — rzecze Jezus — *nie trąb przed sobą, jako obłudnicy czynią w bóżnicach i po ulicach, aby byli czczeni od ludzi*"[1]).

Jeżeli zbierzemy razem te obrazki Ewangelii, to każdy z nich ma jeszcze osobne potwierdzenie w kronice ówczesnego faryzaizmu, Talmudzie[2]). Nie ma tylko w Talmudzie wzmianki o trąbach i fanfarach na ulicach, ale za to jest tam przytoczony szczegół rzucający światło na próżność w dawaniu jałmużny przez faryzeuszów.

Talmud stwierdza ten rys faryzaizmu, który się przecisnął nawet przez piękne normy o miłosierdziu głoszone przez starą synagogę a tchnące nauką proroków. Obdzierają miłosierdzie z prostoty nawet tacy wybitni rabini jak Hillel,

---

[1]) Mat. 6, 2. [2]) Vide Strack-Billerbeck op. c. t. I, str. 914 i dalej.

który przed upadłym, dawniej zamożnym człowiekiem biegnie jak lokaj na dużą przestrzeń po to, ażeby ten biedak mógł przypomnieć sobie dawne zwyczaje, gdy miał jeszcze służbę. Jakże to niesmaczne, trącące chęcią pokazania się i odstręczające!

Albo taki rabin Abba rozrzuca pieniądze po ulicy i w ten sposób gromadzi dokoła siebie biednych, zbierających je po drodze. Mógł podobnie czynić Jerzy Ossoliński, wjeżdżając do Rzymu jako poseł Rzeczypospolitej, lecz chciał w ten sposób przedstawić splendor Polski.

Mniejsza o faryzeusza rozrzucającego pieniądze na ulicy. To był wyskok jednostki; ale był w Jeruzalem znany masowy charakter miłosierdzia dla reklamy. Najczęściej w synagogach, albo w czasie nabożeństw postnych odbywających się pod gołym niebem licytowano się głośno, kto da więcej na rzecz biednych. Jakie to szerokie było pole na licytacyjne widowisko dla popisów publicznych próżności w miłosierdziu!

Jest też w Ewangelii aluzja do chciwości faryzeuszów, ale jest ona tak samo i w Talmudzie.

Hojność mieli oni jednak tylko dla ludzkiego oka i poklasku. Ale w istocie słyną faryzeusze z chciwości; nie pozbawiona jest komizmu ich walka między próżnością, która każe faryzeuszowi właśnie przy takich licytacjach miłosierdzia dać dużo dla poklasku — a znowu ich chciwością. Wężowi w ich kieszeni żal się robi obiecanej publicznie dla biednych sumy, a wtedy z tej trudności wychodzą oni bardzo po prostu. Oto zdarzały się wypadki i były one częste, iż faryzeusz nie płacił tego, co obiecał. W Ewangelii jest podniesiony zaborczy charakter ich chciwości. Do tej to chciwości odnoszą się słowa Chrystusowe: *„Biada wam, doktorowie i faryzeusze, iż wyjadacie domy wdów, rzekomo długie modlitwy czyniąc“*[1]).

Jak bardzo aktualne przystosowanie miały te słowa, o tym świadczy wzmianka w pismach J. Flawiusza. Wśród luźnych przykładów podaje J. Flawiusz zdarzenie, gdzie to czterech Żydów przedstawiających się za doktorów zakonu

[1]) Mat. 23, 14.

wyłudza od bogatej Rzymianki, rzekomo na świątynię w Jeruzalem, purpurę i złoto, które jednak idzie do ich kieszeni. Ten fakt miał być powodem wypędzenia Żydów z Rzymu w 19 roku po Chrystusie.

* * *

Co to za kolekcja typów faryzaizmu w Ewangelii! A jaka żywa, jaka plastyczna, jak bezpośrednio z życia na gorąco uchwycona! Słuchacze zaraz w lot pomyśleć musieli: takim istotnie jest faryzeusz; taki na ulicy, taki w domu, taki w świątyni, taki w akademii, taki w sądzie, taki w podchodzeniu bogatych wdów, wyłudzający od nich pieniądze za długie modlitwy.

Tak na ulicach Jerozolimy faryzeusz wyglądał, tak się ubierał, tak czuł, pragnął, myślał. A chociaż wypadki rychło rozwiały owe typy, to jednak faryzeusz przeszłości pozostawił coś ze swojej duszy wiekom i pokoleniom późniejszym. Cała parodia religijności w tym związku najmniejszych, zdawałoby się, przyczyn z największymi skutkami jest już powszechnie ludzka. Próżność tak samo wszędzie wygląda w swej nienasyconej żądzy reklamy, w pogoni za odznaczeniem, we wrażliwości na najpierwsze miejsca, w sprzedaży dobrych uczynków w zamian za poklask i tak samo żyje zaskorupiona w swych pragnieniach w swoim małym, ciasnym i dusznym światku, który choć daleki od zbrodni, ale mimo to dla prawdziwej religii jest światem zbrodniczym, bo przez szukanie chwały niszczy wszelkie pragnienie, a nawet sam zmysł dla chwały Bożej, która jest jądrem religii.

* * *

Próżność, która chce chodzić w blaskach świętości i cnoty a jest skojarzona z wygodnym egoizmem, musi kłamać. Musi bowiem wciąż dorabiać pozory cnoty, musi dla oka obnosić miłosierdzie, gdy wewnątrz jest nieużytą; pobożność, gdy w duszy na chwałę Bożą jest obojętna; moralność i prawo, gdy właściwie w duszy nosi dla tego prawa lekceważenie. Cnota i religia stają się w niej blichtrem.

Takie oszustwo ma jednak to do siebie, że zaczyna od oszukiwania drugich, a kończy na oszukaniu siebie. Ciągle dokoła siebie roztaczając blask fałszywy, w końcu uwierzy we własne światło i to tym łatwiej, że formę podając za treść, w tej formie naprawdę staje się mistrzem i doskonałością. I uprawia taki człowiek ustawiczną parodię doskonałości wobec drugich i wobec samego siebie.

Takie podstawienie techniki za doskonałość, ceremonii za sprawiedliwość, prawidełek bezdusznych za sumienie, formalizmu za miłość — było przytwierdzeniem kłamstwa wewnętrznego i zarazem złudzenia.

Jeżeli jest mowa o kłamstwie, to na kartach Ewangelii raz po raz powraca Jezus do piętnowania u faryzeuszów tego rodzaju kłamstwa, które zaprawia samo życie przez rozdźwięk pomiędzy błyszczącą formą wyszkoloną i łudzącą pozorami świętości, a samą treścią duszy zaniedbanej i zanieczyszczonej.

Ten rodzaj kłamstwa, które wnika w samą głąb jestestwa ludzkiego, zwie się obłudą.

Pisarze, zwłaszcza żydowscy, zżymają się na to piętno, które przylgnęło raz na zawsze do faryzaizmu i weszło w przysłowia narodów, i próbują bronić faryzaizmu. Ale wszelka obrona jest tu daremną wobec świadectw współczesnych i to wychodzących z samych kół faryzeuszów, a zapisanych później w Talmudzie.

Oto na przykład takie zdanie: „Jest dziesięć części obłudy — mówi Talmud — z tych dziewięć części jest w Jeruzalem, a jedna część przypada na resztę świata"[1]). Albo gdzie indziej: „Z proroków Jeruzalem wyszła obłuda na cały kraj". Albo na przykład zdanie o ogromie złości, którymi są obłuda i pycha, co weszły na Babel. Na taki typ faryzeusza jako obłudnika w studium Tory wskazuje palcem Talmud[2]). „Każdy sądzi, iż taki człowiek jest uczonym w piśmie, ale on nie jest żadnym uczonym w piśmie; iż on jest znawcą Miszny, ale nie jest on żadnym znawcą Miszny. Jest on okryty płaszczem, a rzemienie modlitwy ma przytwierdzone

[1]) Bar. w imieniu r. Natana około 166 roku. [2]) Qod. r. 4, 1.

na głowie. Ale oto patrz, jak płyną łzy uciśnionych, a te nie mają żadnego pocieszyciela"[1]).

Znani już byli za króla Janeusza „farbowani faryzeusze" — tak ich nazywał Janeusz — i mówiono o nich tak, jak się dziś u nas mówi o farbowanych lisach.

Król Janeusz (Aleksander Janeus od 103—76 przed Chr.) rzekł do swojej małżonki (Aleksandry, która po nim rządy objęła r. 76—67): „...bój się zabarwionych", tj. tych, co udają świętych, którzy występują jak faryzeusze, a których czyny są jako „zimris", a którzy żądają przy tym nagrody jak „pincheas"[2]). Rab. Jehoszua b. Chanania (90 r. po Chr.) zwykł był mawiać: „Nabożny wariat, chytry bezbożnik, faryzajska tj. wstrzemięźliwa niewiasta, przebiegłe czyny faryzeuszów — oto co świat niszczy z gruntu".

Typ faryzeusza w jego obłudzie i fałszu jest naszkicowany we „Wniebowzięciu Mojżesza", a więc jeszcze przed wystąpieniem Chrystusa Pana: „I będą królować nad nimi ludzie plugawi i bezbożni, podający się za sprawiedliwych a pobudzający się wzajem do gniewu. Będą to ludzie podstępni, mający w sobie upodobanie, zamaskowani ze wszech stron, biesiadnicy żarłoczni, trwoniący mienie... i mówiący, iż to czynią z litości... fałszywi i kryjący się, by się nie dać poznać... bez wędzidła litości w zbrodniach, napełnieni nieprawością od wschodu do zachodu, odznaczający się występkiem i lubieżnością... jedzący i pijący, podający się za książąt i podczas gdy ręce ich i umysły dotykały rzeczy nieczystych, usta ich wypowiadały słowa pełne pychy: nie tykaj się mnie, bo ty mnie pokalasz"[3]).

O. Lagrange wykazuje, że typ nakreślony ręką pobożnego faryzeusza w „Psalmach Salomona" może się tylko odnosić do faryzeusza obłudnego. Ten „faryzeusz" jest obłudnikiem, bo pragnie żyć wśród świętych, to znaczy wśród tych, do których należy autor, i wedle obyczajów swojej sekty opiera się o prawo, ale tylko po to, by oszukiwać. Jego wady

[1]) Kittel, Die Probleme, op. c., str. 102. [2]) Babil. Sotah fol. 22, 2.
[3]) Z „Wniebowzięcia Mojżesza" VII. 3-10, cyt. u Lagrange'a Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris 1931, str. 279.

też są tymi, które widzimy na przykład w Aleksandrze Janeuszu, co biesiadując z wszetecznicami kazał krzyżować faryzeuszów. Wielcy dygnitarze nie potrzebowali w ogóle ukrywać swoich występków; ale ten człowiek ukrywa starannie swoją lubieżność; po nocach spędzonych w grzechu, pokazuje oblicze uśmiechnięte człowieka niewinnego... Jest on członkiem Najwyższej Rady tj. sanhedrynu w Jerozolimie, gdzie od czasów Aleksandra zasiadali doktorzy prawa. Tam rozwija on niezwykłą gorliwość, chce być surowym, pierwszy potępia te błędy w drugich, które sam popełnia. Chodzi po domach jako wąż; kusi ludzi ujmującymi słowy, doprowadziwszy jeden dom do ruiny przenosi się do drugiego, wszędzie prowadzi swoją tajną akcję, nienasycony jak Hades"[1]).

Wszystko to więc są rysy faryzaizmu nakreślone przez samych faryzeuszów a tak zgodne z rysami, jakie odnajdujemy w Ewangelii.

* * *

Ci, co mają na ustach cześć Bożą, gdy serce ich dalekie jest od Niego; ci, co głoszą prawo, a o to prawo nie dbają, a nawet je psują i fałszują; ci, którzy tworzą nowe klucze wiedzy, a królestwo Boże przed sobą i innymi zamykają; ci, co przestrzegają skrupulatnie przepisów oczyszczenia, a czystości duszy zaniedbują; ci, co mówią Ojcu: ... idę..., a nie idą; ci, co z wierzchu są czyści jak pobielane groby, a wewnątrz pełni zgnilizny; ci, co dbają o pozory cnoty, a w duszy pełni występku — ci są obłudnikami i kłamcami. Kłamią oni czci Bożej, kłamią swemu posłannictwu, kłamią pozorami cnoty, kłamią życiem całym.

Taki wniosek, jaki Jezus wyprowadzi z różnych określeń faryzaizmu, ujęty jest w jedno słowo, jedno piętno: obłudnicy! Nie pojedyńczych ludzi, ale kastę całą piętnuje Jezus tą nazwą, często wobec faryzeuszów przez siebie używaną. Obłudę uważa u nich Jezus za kwas duszy niebezpieczny i zabójczy.

[1]) Lagrange, tamże, str. 160.

Gdyby nawet nie było w Ewangelii osobnych aluzyj Chrystusa do obłudy faryzeuszów, gdyby zostało zdławione tylokrotne: „biada!", jakie Jezus na obłudę faryzaizmu ciska, to sam system dwoisty oparty o kłamstwo i obłudę mówiłby za siebie nawet bez słów i nawet bez komentarzy. Bo jeżeli uczeni w piśmie, ci wodzowie faryzaizmu, mają ciągle na ustach wierność Torze, a sami jej prawidła przez swoje prawidła podkopują i łamią, czyż można to inaczej nazwać jak obłudą? Jeżeli nakładają ciężary na innych, a sami palcem nie ruszając chcą uchodzić za ideały doskonałości w podejmowaniu tych ciężarów, to czyż to nie jest jednym życiowym kłamstwem i obłudą? Jeżeli narzucają się wszystkim za wzór czystości i świętości, a brudy duszy maskują ablucjami zewnętrznymi, to przecież nie inaczej się to nazwie jak obłudą.

A więc próżna jest praca odczyszczania faryzeuszów podjęta przez Żydów współczesnych. Tu nie idzie o krytykę indywidualną pojedyńczych ludzi, którzy mogli być nieraz lepsi od ich systemu, tu idzie o praktyczne następstwa i ducha samego systemu. Ale i ci sami ludzie mający na ustach wobec Chrystusa zwroty pochlebne i niby pytający Go o zdanie, a w gruncie rzeczy czyhający tylko na to, by Go na lep pochlebstwa złowić, czyż to nie obłudnicy?

* * *

Dodatkowo jeszcze porusza Jezus i dotyka ich wyzyski i chciwości. Czyni to już pod koniec rozpraw z nimi, kiedy zdejmuje maskę z oblicza całego faryzaizmu. W tej rewii ich win znajduje się i ta, którą Jezus ujmuje w słowa: *„Obłudnicy! wyjadacie domy wdów pod pozorem długich modlitw..."*[1]).

Jest to ostatnie minimum, jakie można było wyrazić. Bo znana była chciwość i skąpstwo faryzeuszów; do tych wad nie czynił Jezus nawet aluzji, i tylko znać było z paraboli o włodarzu przebiegłym, że ma ich chciwość na myśli, gdy im

[1]) Mat. 23, 14; Mar. 12, 40; Łuk. 20, 47.

udziela dobrych rad, jak sobie czynić przyjaciół z mamony niesprawiedliwości.

Czytamy u Strack-Billerbecka: „Rab Papa († 373) rzekł do Raby († 352): „Jeden Pan widzi, jak owi uczeni dają pieniądze ludziom na podatki i każą im za to wykonywać nadmierne usługi" (we własnym interesie). Ten odrzekł: „Choćbym był już i umarły, nie byłbym w stanie tej rzeczy wyjaśnić". Tak powiedział np. Rab Szeszet (ok. r. 260): „Spis podatków owych ludzi leży w skrzyni skarbowej, a zarząd skarbu oświadczył: kto nie zapłaci podatku osobistego, staje się sługą tego, który za niego uiści ten podatek". Rab Jochanana († 279) został obrabowany. Przyszedł do sali zebrań, a rabin Szimson zadał mu jedno pytanie, on jednak nic nie odpowiedział. Wtedy rab. Szimson zapytał: „Cóż to ma znaczyć (że mi nic nie odpowiadasz)?" A on odrzekł: „Wszystkie członki zawisły od serca, serce zaś zawisło na sakiewce"[1]).

A więc z charakterystyk faryzaizmu podjętych przez Józefa Flawiusza, przez Talmud, przez apokalipsy i przez Ewangelię, wychodzi bardzo jednolity typ faryzeusza. Ten sam jest faryzeusz szkicowany ręką J. Flawiusza i ten sam rozprowadzony w drobiazgowym rysunku Talmudu; ten sam wreszcie jest faryzeusz Ewangelii ujęty ręką Mistrza oszczędzającego faryzaizmowi ośmieszenia w karykaturze Talmudu i łączącego plastykę z artystycznym — rzec by można — umiarem.

Pycha, próżność, kłamstwo i obłuda wycisnęły społem swe piętno na tym typie.

W Ewangelii występuje faryzeusz jako czynnik główny, rozstrzygający w największej tragedii świata. Występuje on na widownię w rutynowanej przebiegłości, we wszystkim mały, w jednym tylko wielki, a to w nienawiści. Jest on w nienawiści nieubłaganej, nienawiści na przemian namiętnej i wyrachowanej a zimnej, nie zrażającej się niczym i wytrwałej,

[1]) Strack-Billerbeck, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes, München 1924, str. 222.

bezwzględnie zaślepionej i okrutnej, która nie spocznie, aż dosięgnie celu.

* * *

Przechodzimy teraz do analizy roli socjalnej i politycznej faryzaizmu.

Faryzeusze sami głosili, że są partią ściśle religijną. A jednak mimo to narzucali się na wodzów ludu; nie byli oni jednak nigdy partią demokratyczną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie mieli po prostu do tego warunków niezbędnych i istotnych. Przede wszystkim ich suchy intelektualizm i jałowe doktrynerstwo, w którym tonęli, zupełnie odbierało im wszelki szerszy interes dla prądów socjalnych; te były poza sferą ich głównego i wyłącznego zainteresowania.

Jakkolwiek bowiem faryzeusze powstają na tle przeciwieństwa do partii rządzącej saducejskiej i to jeszcze sprzed wojen machabejskich, i jakkolwiek ta różnica ujawnia się też w tym, że faryzeusze występują z hasłem: pójść w lud! — w przeciwieństwie do partii zamkniętej w „zakrystii", to jednak mimo to hasło zdrowe i potrzebne sami jednak nie posiadają wcale potrzebnych uzdolnień do jego wykonania. Dla szeroko ujętego ruchu ludowego, a później do wyczucia twórczych pierwiastków w tworzącym się państwie po wojnach machabejskich, nie mają oni wprost zmysłu.

Nigdy ruchu ludowego nie będą zdolni zrozumieć ludzie, którzy się odcięli od życia realnego i socjalnego przez tysiące bezdusznych formułek, obciążających bez potrzeby życie, niosących w sobie pierwiastki trujące w miejsce ożywczych i twórczych. Nigdy prawdziwa reforma i sanacja moralna narodu nie da się przeprowadzić przez same tylko przepisy zewnętrznych oczyszczeń i reguły co do jedzenia i zewnętrznego kultu, odcinając się od nurtów sumienia społecznego i publicznego. Dlatego słusznie zauważył Wellhausen, iż faryzeusze nigdy nie byli mimo wszelkie pozory właściwą partią ludową, za jaką uchodzić chcieli w przeciwieństwie do zwalczanej przez siebie partii arystokratycznej saduceuszów.

„Jakżeby — mówi Wellhausen — te ziemskie zadania (państwowe) mogły wchodzić w zakres uczonych w piśmie, którzy byli teoretykami w całym tego słowa znaczeniu, którzy z rzeczywistością o wiele mniej mieli styczności, aniżeli na przykład filozofowie w platońskiej Rzeczypospolitej. Niemożliwe to było tak w czasach politycznej wolności, jak i w czasach późniejszych, gdy Herod i Rzymianie odebrali im wszelką troskę o zewnętrzne rzeczy; bo i wtedy z jednej strony nie był jeszcze węzeł tradycji z przeszłością zerwany, z drugiej zaś zbyt wiele jeszcze tkwiło realnego życia w ludzie, ażeby rabini byli w stanie mu przewodzić"[1]).

„Śmieszne byłoby — mówi dalej tenże autor — wziąwszy pod uwagę źródła, robić z nich partię ludową w liberalnym znaczeniu... Faryzeusze przeciwnie odpłacali „plebsowi" za jego uszanowanie najniższą pogardą. Oni „ciemny tłum" stawiali na równi z poganami i uważali siebie jedynie za prawdziwą cząstkę Izraela. Żydowska pycha umysłowa właśnie wśród tej kasty miała swoich najznamienitszych przedstawicieli. Jeżeliby teroryzm uczonych świętego miasta, teroryzm, który sięgał aż do nieba, miał stanowić o partii ludowej, wówczas bez kwestii faryzeusze mieli wszelkie prawo do tej nazwy"[2]).

Nie tylko nie posiadają oni warunków na wodzów ruchu narodowego, ale sami mimo wierzeń i oczekiwań ziemskiego mesjaństwa mają na oku przede wszystkim swój interes jako partii. Ten interes partyjny jest głównym motorem ich walki z saduceuszami; on ich popycha do walki na śmierć i życie z królem Janeuszem, on wreszcie doprowadza ich do zdrady własnego narodu i państwa za Pompejusza.

Nikt nie zdoła z nich zedrzeć piętna hańby za akt zdrady, który opisuje Józef Flawiusz. Oni to bowiem stają się inicjatorami pierwszego kroku do utraty niezależności własnego państwa. Albowiem kiedy po śmierci Aleksandry za Arystobula II (67-63) wpływy ich na królewskim dworze poczęły maleć, powrócili oni do dawnej opozycji przeciw do-

[1]) Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer, Hannover 1924, str. 39.
[2]) Tamże str. 21-22.

mowi królewskiemu, a gdy rezultaty tej opozycji okazały się za słabe, wówczas za ich wpływem wysłana została deputacja do Pompejusza z prośbą, ażeby on ręką Rzymu uprzątnął narodowe królestwo[1]). Nie ukrywają też później radości z tego, że zamysł ich się powiódł. Partia, która raz nosi na czole stygmat Targowicy, utraca prawo do tego, by się zwać partią narodową.

* * *

Jakkolwiek więc faryzaizm nie posiadał w sobie pierwiastków ożywczych i twórczych demokracji prawdziwej, jakkolwiek odcinał się pogardą od ludu, jakkolwiek głosił, że jest partią ściśle religijną, to jednak był cały nasiąknięty żądzą władzy i wpływów. Cała długoletnia walka faryzaizmu z saduceuszami była ostatecznie niczym innym, jak walką o władzę i wpływy. Chociaż wzgardliwie wynosił się faryzaizm nad lud, to jednak równocześnie wszelkimi sposobami zabiegał o wpływy na lud i można śmiało powiedzieć, że rozpościerał nad ludem istne władztwo i dyktaturę i to najstraszniejszą — bo dyktaturę sumień.

Albowiem fabrykaty bezdusznych swoich prawideł, od których wykonania sam się zręcznie uchylał, narzucał faryzaizm ludowi jako nakazy religii i przestrzegał, by były wykonywane. I stawał faryzeusz przed ludem jako jego dyktator religijny, którego wola była ostatnim wyrazem prawa i sumienia, a zarazem był egzekutorem i sędzią egzekutywy tych postulatów. W ten sposób dyktatura religijna faryzaizmu rozciągała się na całe prywatne i publiczne życie ludu i była wprost wszechwładna. Sieć szpiegowska kierowana z Jerozolimy przemieniała się w tysiące oczu i uszu i nic nie uszło jej bystremu podpatrywaniu.

Jak to zwykle bywa w takim szpiegowskim systemie, rabini podpatrywali także wzajemnie i siebie. Mamy na to klasyczny przykład zapisany w Talmudzie. Było to już po zburzeniu świątyni. Otóż w Talmudzie jest zanotowany fakt

[1]) Jos. Ant. Jud. XIV. 32, § 41.

następujący. Pewien rabin podpatrzył, iż u drugiego rabina zwisała w szabat świeca (która winna była stać prosto); wydobywa notatnik i zapisuje w nim: „Izmael, syn Elizeusza, nachylił w szabat świecę, więc gdy świątynia będzie znów zbudowana, musi on zapłacić ofiarę za winę"[1]. W tym małym przykładziku mamy zarazem próbkę, co było przedmiotem szpiegowskiego wywiadu.

W ten sposób apolityczny szyld partii uchylał ją od obowiązków i powinności wystąpień politycznych, o ile te partię narażały, a równocześnie nasycał imperializm sekty i oddawał jej zupełnie w ręce rządy dusz. Te cele osobiste osiąga faryzaizm nie tylko przez swój szpiegowski aparat i swoją dyktaturę, ale szczególnie przez swój ogromny spryt, przebiegłość i zręczność. Jak też to potrafią faryzeusze mimo srogich prześladowań za króla Janeusza ostatecznie zmusić go do kapitulacji przed sobą, tak iż — wedle tego, co już wspomniałem — król przekreśla dzieło swego życia na łożu śmierci, radząc swej następczyni, by się oparła o faryzeuszów.

Albo jak to oni umieją wysadzić z siodła wszechwładnych w synhedrium saduceuszów i najpierw zdobędą w tej radzie najwyższej dla siebie miejsca jeszcze przed Herodem i dotąd zamknięte drzwi synhedrium zostają im otwarte. Albo jak systematycznie spychają w cień wszelki wpływ saduceuszów w tej radzie; w końcu nie tylko łamią ich potęgę, ale wprost ją niszczą.

* * *

W tym zwycięstwie nad saduceuszami główną dźwignią faryzaizmu jest lud, który go popiera. I tu stoimy przed istną historyczną zagadką. Jakże to bowiem jest możliwe, ażeby koteria, wynosząca pogardę ludu i separatyzm aż do wyżyny ustaw, mogła w odepchniętych od siebie mieć swoich obrońców i popleczników? A jednak tak było istotnie.

Różne na to złożyły się przyczyny. O ile idzie o przepisy ich wobec am ha'areza, to te wówczas nie były spisane.

[1] Sabb. 1, 6.

Tam gdzie o tym separatyzmie w kołach przez faryzeuszów proskrybowanych wiedziano, tam istotnie nienawiść odpłacano nienawiścią. Rabin z II wieku mówi, „że większą jest nienawiść, jaką nienawidzi am ha'arez ucznia uczonych (w piśmie), aniżeli nienawiść, jaką słudzy bałwanów (nieżydzi) nienawidzą żydów".

Ale nie zapominajmy o tym, że wszystkie przepisy dotyczące am ha'areza, a pokrywane zręczną dyplomacją faryzaizmu mogły być jednak do pewnej miary przed ogółem ukrywane. Byli oni pod tym względem wzorami nieścigłymi dla wszelkiego typu takich wodzów demokracji, którzy na przemian ludem gardzą i lekceważą go, a z drugiej strony lękają go się i drżą przed nim. Oto są próbki ich metod, wyjęte z Ewangelii.

„Jeśli powiemy: z nieba, rzecze nam: Czemużeście mu tedy nie uwierzyli? A jeśli powiemy: z ludzi, boimy się rzeszy...[1]).

„A szukając Go pojmać, bali się rzesz...[2]).

„A przedniejsi kapłani i doktorowie przemyśliwali, jakby Jezusa zabić, ale bali się ludu"[3]).

Natomiast posiadali oni w wysokim stopniu wyczucie upodobań czy też niechęci ludu, i wtedy liczyli się z ludem jako z potęgą, podług której układali wszystko. Gardzili oni ludem, ale i lękali go się. Zyskiwali oni sobie lud już przez to samo, iż byli przeciwnikami saduceuszów znienawidzonych przez lud za ucisk i krzywdy. Byli wprawdzie ich przeciwnikami nie dla tych właśnie niesprawiedliwości, ale mimo wszystko już to samo pociągało lud ku nim. W związku z tym uczeni w piśmie tłumaczyli łagodniej prawa socjalne, niźli to czynili saduceusze, dla których prawo było środkiem do wyzysku. Uczeni w piśmie chętnie zwalniali rygoryzm w tym, co ciężyło materialnie ludowi, ażeby tym swobodniej nakładać brzemię swoich przepisów religijnych na karki ludu; więc pozyskiwali sympatię rzesz właśnie za ten swój łagodniejszy komentarz praw socjalnych.

[1]) Mat. 21, 26. [2]) Mat. 21, 46. [3]) Łuk. 22, 2.

Zabiegał faryzeusz o względy ludu przez dziesiątki lat swej walki z saduceuszami, rozumiejąc to dobrze, że wtedy dopiero pokona znienawidzoną partię, kiedy będzie miał po swej stronie lud, a wrogów zupełnie przez to od społeczeństwa odosobni.

Stąd widzimy z dziejów Ewangelii, jak faryzaizm na przemian lęka się mas i teroryzuje je. Lęka się faryzaizm i trwoży, gdy widzi potężny ruch ludowy opowiadający się za Chrystusem, i wtedy milknie, cofa się i kryje i idzie tylko na podjazdową walkę z Chrystusem; ale gdy się sam poczuje w sile, wtedy użyje synagogi, jej klątw i prześladowania zwolenników Chrystusa.

A dalej. Wpływ na lud zyskiwał sobie uczony w piśmie i faryzeusz już przez to samo, że jeden i drugi przedstawiał się za ideał, jakim Żyd być powinien.

„W treści samej — mówi Wellhausen — nie różniły się między sobą główne cele ludu i faryzeuszów".

„Ci ostatni — mówi Strack — nie byli niczym innym, jak Żydami stopnia najwyższego, prawdziwym Izraelem"[1]).

Kiedy faryzeusze zatkali ludowi źródła pobożności, kiedy sumą pisanych i niepisanych praw wypędzili sumienie, na które nie było już miejsca, kiedy i dusze okuli w pęta niewoli, wtedy masy, wysuszone i wygłodzone Boga, pytały tym natrętniej: „A gdzież wiedzie droga do Boga?" A wtedy stawał uczony w piśmie i faryzeusz z pompą, w wyróżniających się szatach, wśród bębnów i trąb, rozdając jałmużnę, poszcząc publicznie, głośno i wyniośle modląc się w świątyni, i tak wyzyskiwał psychologię tłumu, tkwiącą zawsze w oku i uchu, i wołał spragnionym: „Patrzcie na nasze cnoty i wiedzcie, że przez nas wiedzie droga do królestwa!"

I wierzono im, chylono przed nimi czoła i wołano: oto święci!

Sama nawet ich dyktatura uciskała lud i niewoliła masy, ale równocześnie wyrazem swej siły je pociągała. Siła nawet gwałtownika ma swój urok. Wszakże dziś w epoce dyktatur patrzymy na dziwne zjawisko, jak dyktatorzy o okrwawionych rękach, gdy się odwołają nazajutrz po gwałtach do plebiscytu ludu, mają ten lud u stóp swoich.

[1]) Wellhausen, Die Pharisäer.... op. c., str. 17.

Mieli wreszcie faryzeusze za sobą czynnik tak potężny, jakim były kobiety. One im wierzą, iż są naprawdę takimi, za jakich się przedstawiają, i dlatego idą za nimi. Nawet żony najzaciętszych nieprzyjaciół faryzeuszów były wielokrotnie sympatyczkami faryzeuszów i faryzaizmu.

Wreszcie głosili oni wciąż swoją wielkość. To wysokie i przewysokie wyobrażenie o sobie narzucali masom, które się wsłuchiwały w świątyniach i na ulicach, jak to należy czcić rabinów, jak to oni wysoko postawieni są w hierarchii, że nawet Tora jest u ich podnóża itd. Sugestia taka zawsze ma ogromną siłę w sobie. Czyż mogła pójść dalej jeszcze czelność rzymskich cezarów, którzy siebie obwoływali bogami? A jednak w odpowiedzi na te proklamacje synów niebios, od Rzymu po Eufrat i dalej szły wołania rzesz i mas: ave, caesar! A czy i dzisiaj jeszcze nie znajdziemy dość na to przykładów, jak nieraz ludzie mierni i mali, ale czelni w apoteozowaniu siebie, zdobywają prymat nad masami.

Nawet manifestacyjne jałmużny faryzeuszów, szaty wyróżniające ich od szarej rzeszy, ich umywania — to wszystko były manifestacyjne przejawy, które religijną wyobraźnię ludu za oczy chwytały. Umieli się przy tym otoczyć tajemniczością, zawsze szczególniej pociągającą i czar uroku wkładającą na tych, co się tym środkiem popularności umieją posługiwać.

Wiadome jest z przykładu Towiańskiego, tego mistrza w wyzyskiwaniu wpływów na rzecz swoją przez tajemniczość, że nawet na ludzi wysokiej kultury można wywierać tą drogą wprost jakiś magiczny wpływ.

Gdy ci tajemniczy mędrcy wewnątrz są pustymi naczyniami, budzą jednak przez swoją tajemniczość domysły, a nawet przekonanie, że pod osłoną ich milczenia ukrywają się całe przebogate pokłady mądrości i światła. Byli oni w posiadaniu tzw. ezoterycznej wiedzy; najczęściej nie było to żadną tajemnicą, z czego tajemnicę ci uczeni czynili. Nawet

do najzwyklejszych rzeczy umieli oni jednak tyle tajemniczości przywiązać i najpowszedniejsze prawo taką okolić aureolą dyskrecji milczenia, a zarazem wybrańśtwa wśród tych, którzy mieli być do wiedzy tajemniczej przypuszczeni, że to ich mistrzostwo podziwiać należy.

Dr. Jeremias pisze: „Przyczyna potężnego wpływu, jaki wywierali uczeni w piśmie na lud, spoczywała nie tyle w opanowaniu przez nich całego bogatego a tradycją uświęconego materiału przepisów prawno-religijnych, których wiedza dawała dostęp do wszelkich znaczniejszych urzędów; tkwiła ona raczej w fakcie, że uczeni w piśmie byli niejako właścicielami wiedzy tajemnej, tzw. ezoterycznej tradycji; na ten fakt dotychczasowi badacze niedostateczny kładli nacisk".

Oto dziwiaczne próbki tej tradycji ezoterycznej, jak ją znajdujemy w pismach tychże uczonych:

„Nie wolno publicznie w obecności trzech słuchaczów wykładać o kazirodztwie; nie wolno mówić o dziele stworzenia w obecności dwóch słuchaczów, ani o widzeniu Ezechielowym (Ez. 1, 10) dotyczącym tajemnego wozu, w obecności nawet jednego słuchacza, choćby on był uczony i posiadał trzeźwy sąd.

„Ktokolwiek zastanawia się nad następującymi czterema rzeczami, lepiej by mu było, by się nie był narodził, tj. 1) nad tym, co jest ponad nami, 2) nad tym, co jest pod nami, 3) nad tym, co było, 4) nad tym, co będzie.

„Tajemna ta wiedza w najściślejszym znaczeniu polegała na nauce dotyczącej najgłębszych tajemnic jestestwa Bożego; zalicza się tu również to, co dotyczy świętego i obdarzonego siłą przedziwną imienia Bożego, jako też cudów stworzenia. Teozofię i kosmogonię, jak ją podaje pierwszy rozdział Księgi Ezechiela, albo Księgę Rodzaju roztrząsano tylko w cztery oczy, pomiędzy mistrzem a najbardziej zaufanym uczniem, mówiąc przy tym szeptem, albo przy zakrytym obliczu"[1]), itd., itd.

Jakież to wszystko dziwaczne!

---

[1]) Dr. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Leipzig 1923, str. 106.

Po zburzeniu świątyni faryzaizm nie załamał rąk, ale jął się dzieła i to dzieła nie byle jakiego, bo dzieła organizacji i spojenia w jeden organizm rozbitego narodu Izraela. Mówią o Mahomecie, że jedną z głównych tajemnic powodzenia i utrwalenia mahometanizmu były prawidła przeróżne dla życia spisane i podane do przestrzegania.

W każdym razie w tych prawidłach, które już były dawno w pamięciowej ustnej tradycji, ale dopiero teraz na gruzach Jeruzalem zaczęły być spisywane, utrwala się faryzaizm, a przez faryzaizm otrzymuje żydostwo wieków i świata swoją spoistość i ducha. W faryzaizmie odtąd żyć będzie Izrael, a w Izraelu faryzaizm. Prawidła rabinów każą Żydowi odwoływać się wciąż do ich twórców, a ci dzięki temu stają się ludowi i w ogóle żydostwu świata najwyższym autorytetem, są mu kierownikami sumień i sędziami w sporach. W ten sposób faryzaizm się uwiecznił i to nie w pismach tylko, ale co jest o tyle ważniejsze — w życiu. To, co jest piętą Achillesa jego doktryny, to właśnie okazało się cementem silnym, spajającym żydostwo świata. I stężało ono, urobione przez faryzaizm; oddane przezeń, jak jaki drukarski stereotyp, w wierzeniach swych, praktyce, ogólnym — rzecby można — fasonie, pozostało przez wieki to samo.

Żyd przechadzający się przez wioski nasze i miasteczka, dzisiejszy rabin żydowski — to wierna odbitka żyda sprzed dwudziestu stuleci.

* * *

Groby uczonych w piśmie w Tyberiadzie są po dziś dzień czczone na równi z grobami proroków. Ale jeszcze silniejszym wyrazem ich wpływów niż groby są czcią okolone postacie rabinów aż po dzień dzisiejszy.

Kto nie był świadkiem tych tłumów żydowskich gromadzących się na dworcach na samą wieść, iż rabin jakiś będzie przejeżdżał? Albo kto nie wie o istnych pielgrzymkach mas żydowskich do cudownych rabinów?

I stają przed nami ci rabini tacy sami, jak stawali wówczas w Jeruzalem.

„Tu „dzisiaj" było zupełnie podobne do „wczoraj" — mówi znawca Talmudu Gfrörer[1]). W XIII wieku uczono tak samo jak w II i III stuleciu. Do dzisiejszego dnia w Polsce i Litwie pozostał dawny stan. Byłem zdumiony czytając przed kilkoma laty życiorys znanego Majmona (ur. na Litwie) napisany przez Moritza; bo znalazłem tam Żydów litewskich zeszłego stulecia przedstawionych zupełnie tak, jak Talmud przedstawiał Żydów swojej epoki.

[1]) Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, str. 126.

Rozdział czwarty.

ZELOCI.

Pochodzenie ich od faryzeuszów. Odłączenie się od faryzeuszów z czasem. Utworzenie partii odrębnej, przeciwnej faryzeuszom. — Ciemne i świetlane strony partii zelotów. — Dwa okresy działalności tej partii.

Już od śmierci Heroda (r. 6. po Chrystusie) zaczynają się powstania żydowskie. Zabarwienie tych powstań jest religijne: „Jeden Jahwe jest Bogiem. Nie znamy pana poza Nim. Precz więc z podatkami; precz z niewolą rzymską!" Oto ich hasło. Płacenie czynszu od głowy, który dotychczas każdy Izraelczyk uiszczał tylko Jahwie jako Panu jedynemu, staje się bezpośrednim motywem walki. Powstańców nazywają Lestes (później Zelotes), Sykaryjczycy to odłam Lestów.

Powstańcy rekrutują się początkowo z faryzeuszów. Powiada Felten: „Z faryzeuszów wyszli zeloci. Nie tworzyli oni zwartej partii obok faryzeuszów, saduceuszów i esseńczyków, byli tylko pewnym wariantem pierwszych, tj. faryzeuszów"[1]). Dalej twierdzi tenże autor, że przywódcy zelotów byli jednak faryzeuszami.

Z biegiem czasu wytwarza się przepaść między zelotami a faryzeuszami. Ci ostatni bowiem nie wierzą, by kto mógł poza Mesjaszem pokonać potęgę rzymską, więc trzeba w myśl ich zasad iść Rzymianom na rękę, by uchronić naród od zagłady. Jak we wszystkim tak i w tym są oni dyplomatami par excellence, stają się nawet chwilowo zdrajcami, bo dając się wciągnąć w wir walki, w odpowiednim momencie

[1]) I. 470.

wzywają tajemnie pomocy Rzymian, by w ich ręce wydać wszystkich.

„Groby pobielane" w całym tego słowa znaczeniu. Rzymianie są zresztą pełni względów dla sanhedrynu, któremu przywracają pierwotne znaczenie; przekonawszy się bowiem o lojalności tegoż wchodzą z nim w dobrą komitywę.

Słabą stroną powstańców są:

1. ciągłe niesnaski w ich łonie; w chwili oblężenia Jerozolimy na przykład stoją naprzeciw siebie dwa wrogie, zwalczające się wciąż obozy: Jana Giskali i Szymona ben Giory;

2. rabunek; nie mając środków ani możliwości dostarczenia swoim ludziom regularnego żołdu, musieli im pozwalać na rabunek;

3. brak ścisłej dyscypliny; nadto zemsta osobista szukała nieraz w tych wojnach i znajdowała upust.

Lecz mieli oni i swoje jasne strony:

1. Przewyższali ludzkością o niebo całe Rzymian, nie ukrzyżowali na przykład ani jednego z nich, choć ich tysiącami brali w niewolę.

2. Wytrwałość ich w boju jest wprost bezprzykładna. Nie złamie jej oręż rzymski, bo też w niczym nie ustępują dzielności Rzymian, przeciwnie, przewyższają ją nawet. Jedynie technika rzymska, a w końcu głód potrafią ich zmóc.

Flawiusz pisze: „Gdy się pomyśli, jak straszny głód oni cierpieli, że aż z szeroko otwartymi ustami, podobni do wściekłych psów, wpadali do domów współprzytomni, to podziw się należy ich nadzwyczajnemu męstwu. Będąc tak głodnymi — ciągnie dalej Flawiusz — nie gardzili ani rzemieniem, ani sandałami, byle głód zaspokoić". Taki hart musi zaimponować. Każdy wie, co to walczyć o głodzie. Przytem

3. Program ich zaszczytny: nie chcą służyć żadnemu ze śmiertelników obok Jahwy.

4. W podziw nas wprawia ich bohaterstwo: wolą zginąć, niż wyrzec się ideału wolności. Toteż Rzymianie biorąc ich w niewolę masowo ich masakrują; nie mają co robić z takimi miłośnikami wolności.

Działalność partii powstańczej obejmuje dwa okresy: pierwsza, słabsza fala od śmierci Heroda (r. 6. po Chr.) do śmierci Chrystusa (r. 34). Następuje potem względny spokój trwający lat czternaście.

Drugi okres rozpoczyna się z wstąpieniem na tron Kumanusa (r. 48. po Chr.) i ta fala, o wiele bardziej burzliwa i potężniejsza, koncentruje się w rozpaczliwej walce przy zdobywaniu Jerozolimy, by ostatecznie rozprysnąć się i rozpłynąć w kompletnej przegranej.

CZĘŚĆ TRZECIA.

APOKALIPTYKA ŻYDOWSKA.

Rozdział pierwszy.

LITERATURA APOKALIPTYCZNA.

Apokaliptyka żydowska, jej charakter literacki. Styl. — Apokalipsa a prorocy.

Oprócz proroków mamy jeszcze całą literaturę, tak zwaną apokaliptyczną, przez to dla nas szczególniej interesującą, że pochodzi z czasów bezpośrednio już stykających się z Chrystusem.

Kwitnie ona między początkiem II stulecia przed Chrystusem i czasami Heroda, a ostatnie jej twory sięgają już czasów tuż po zburzeniu Jerozolimy. Uczepia się więc ta literatura o rozbłysk świetności Izraela w czasach królów machabejskich, a kończy się w okresie zupełnego rozbicia się teokracji.

Sto pięćdziesiąt lat historii Izraela przed Chrystusem było jednym pasmem wielkich wstrząśnień. Z piedestału świetności, na który wyniosły Izraela zwycięskie walki Judy i jego braci, stacza się historia tak cudnie się zapowiadająca w odmęt wojen domowych i krwawych zaburzeń, ażeby później, w 50. roku przed Chrystusem zamienić wolność na obrożę rzymskiej niewoli, po raz pierwszy włożonej na kark ludu przez zwycięskie hufce rzymskie Pompejusza. A od tej chwili poprzez krwawe dzieje Heroda wolność narodu ustępuje w cień i spycha się w żywy grób. W czasie tego okresu powstaje cały szereg pism apokaliptycznych.

W ogólności apokaliptyka, o ile jest przedmiotem literatury, wchodzi zazwyczaj w dziedzinę poezji i w ogóle zajmuje się przede wszystkim przyszłością; a więc czy to przyszłością historyczną, jak dziejami i kataklizmami na-

rodów, czy religijną, jak sądem ostatecznym, życiem pośmiertnym itd. Pośród ksiąg świętych mamy jedną z ksiąg tych, nazwaną Apokalipsą św. Jana, ale apokalipsą też nazwać można „Boską Komedię" Dantego; do dzieł apokaliptycznych u nas włącza się poematy jak „Król Duch" Słowackiego, jak „Dziady" Mickiewicza. Tu, w tym rozbiorze mamy wyłącznie na myśli apokaliptykę żydowską i jej charakter literacki, a przede wszystkim ideowy.

Sam Chrystus Pan posługuje się w mowie eschatologicznej zwrotami apokaliptycznymi proroków, a nawet nie jest Mu obca mowa literacka i zwroty apokalipsy żydowskiej. Tak samo jak dla swych parabol używał Jezus niejednokrotnie osnowy utartych parabol faryzajskich, ażeby w nie wlać zupełnie nową treść, podobnie posługiwał się i apokaliptyką żydowską.

Żydowska literatura apokaliptyczna jest anonimowa. Żaden z autorów piszących te księgi nie jest znany, gdyż ukrywali oni swoje imiona pod płaszczem wielkich pseudonimów, jak Salomona, Abrahama, Henocha albo Ezdrasza; stąd te dziwnie brzmiące w uszach naszych tytuły ksiąg, jak: „Psalmy Salomona", „Księgi Henocha", „Księga Ezdrasza", „Wniebowzięcie Mojżesza" itd. W czasach trudnych i ciężkich bezpieczniej jest ukryć swe nazwisko, a za to przez wielkie imię położone na tytule pozyskiwać względy dla samej treści książki. I o to przede wszystkim chodziło, o to, ażeby napomnienie podszyć pod powagę wielkiego imienia, i stąd pochodzą wysiłki naiwne pisarzy eschatologicznych.

Dla apokaliptyki królestwo Boże nic nie ma wspólnego z dniem dzisiejszym, a tylko „jutro" jest jego dziedziną. Jest nawet nazwa utarta, która życie przyszłe określa; świat, który przyjdzie, zwie się w literaturze rabinistycznej ha-olâm hab-bâ. Olâm, dosłownie świat, wedle tłumaczenia komentatorów oznacza czas w całej swej masie tajemniczej w przeszłości lub przyszłości; tworzy więc on blok, period w znaczeniu świata w pewnej epoce, podobnie jak greckie αἰών albo łacińskie saeculum, oba jednak wyrażenia słabsze są niż hebrajskie.

A to „jutro" nie odbiega gdzieś w dal na gwiazdy, bo generacja żyjąca zawsze pragnie doczekać i oglądać sama twór swoich ziemskich marzeń. Przyjdzie ono rychło i rychło oglądać będzie Izrael pogrom wrogów a swój tryumf nad nimi.

Analiza dzieł apokaliptycznych jest bardzo trudna. Potrzeba szczególniejszej odwagi badacza, ażeby się zapuścić w ten istny gąszcz mętnych, nieraz dziwacznych i wprost sprzecznych z sobą opinij albo marzycielskich fantasmagoryj. Chyba tylko interes naukowy zdolny jest przemóc uczucie nudy i znużenia, jakie opada dzisiejszego czytelnika, mimo rzadkich pięknych ustępów szczerej poezji rozrzuconych jak oazy na beznadziejnej puszczy.

I jest ta literatura dziwną mieszaniną idei proroczych i ziemskich perspektyw; uniesień poezji i nudnych, przewlekłych dyskusyj; pięknych, symbolicznych, zdawałoby się, duchowych obrazów i ziemskich w nich złożonych zawartości; treści i ziaren objawienia i naiwnych, dziecięcych wprost tłumaczeń świata i przyrody. Świat w tych księgach uosobiony dusi i dławi już samą swoją formą.

Ale niezależnie nawet od tego poetycznego charakteru, każdego nawykłego do klasycznej harmonii niemile dotykają obrazy rozrzucone w apokaliptyce, nieraz mętne i raczej niejasne niż tajemnicze; te opisy dziwaczne, te widziadła jakby jakich sennych fantasmagoryj i ta treść monotonna, nużąca a zawsze się powtarzająca, zdają się, jakby były obliczone na jakąś grę cierpliwości. Obciążony jest nadto lot wyobraźni ciężkimi, wprost niestrawnymi symbolami, jak na przykład mówiącego rogu, albo zwierząt o dziesięciu rogach. W symbolach się pławi i „Boska Komedia" Dantego, dzieło, które można by nazwać apokaliptyką średniowiecznej wielkiej poezji; ale te dantejskie symbole są złączone z poczuciem dużego artyzmu i teologiczną ściśle przeprowadzoną myślą.

Tu zaś, w tych księgach, wzorowanych niezręcznie na Danielu i prorokach, głównym zadaniem symbolów jest ukrywanie się. Sama wyobraźnia poetycka nie posiada bynaj-

mniej twórczego lotu proroków. Skarga odtwarzał nastroje wieszcze, prorockie; umiał się jednak sam zdobyć na poryw twórczej wyobraźni, na jakim zbywa na ogół księgom apokaliptycznym. W ogóle szata poezji osłania niezręcznie rozumowania nużące, zaciekające się w rachunki i oderwane kombinacje. Poryw wizyj proroczych jest w tych księgach zastąpiony przez surowe rozprawy, a w miejsce bezpośrednich objawień proroczych i bożych wchodzi jałowa, wysubtelniona analiza. Mają być te księgi odtworzeniem wizyj proroków i przystosowaniem proroctw do potrzeb czasu i chwili, a tymczasem są one wyjałowieniem myśli proroczej.

Autorzy apokaliptyki ożywiają się dopiero wówczas, gdy opuszczą pole przeszłości i tradycji i gdy wejdą w dziedzinę ziemską i narodową. Wtedy występuje ich namiętny patriotyzm, ich niecierpliwość w doczekaniu się królestwa, które rachunkami i kombinacjami starają się w terminie ustalić, napomnienia, zachęty, pociechy, żale, skargi i nienawiść.

To uczucie narodowe gorące i żywe, które jest w tych księgach wyrazem oczekiwań niecierpliwych Mesjasza i modłów ku Bogu wznoszonych, ożywia nużącą monotonność i wzbija się niejednokrotnie ku wyżynom prawdziwie przepięknego natchnienia poetycznego.

O stylu apokalipsy pisze o. Lagrange: „Styl powinien być w harmonii z tymi warunkami rodzaju literackiego. Przyrównałoby się go chętnie do stylu rewolucyjnego, osobliwej mieszaniny entuzjazmu dla czasów nowych i pedantycznych cytatów, styl namiętny, konwulsyjny, upojny, jakby powiedział Plato, czyste wino wolności, pełne klasycznych aluzyj do historii Greków i Rzymian. Zaczął się świat nowy sankiulotów, świat apokalipsy miał zejść z nieba. Widzący chce być wspaniałym, skoro jego przedmiot tego wymaga, a często jest tylko emfatycznym albo erudytą. Jest tymczasem w tym stylu wszystko prócz naturalności i prostoty. Staje się szczerym dopiero wtedy, gdy pod autorem ukaże się człowiek przejęty prawdziwymi uczuciami: nienawiścią nieraz okrutną ku wrogom, gorącą miłością dla rodaków lub przynajmniej wyznawców swojej sekty, lękliwością i niepokojem wiary, która chce pozostać niewzruszoną. Czasami, ale tylko w apokalipsie Ezdrasza, dochodzi do prawdziwego piękna, kiedy zamiast zimno opisywać koła niebios, autor zatrzymuje się cały drżący przed niezgłębioną tajemnicą zła.

„Przebiegając na niebie i na ziemi drogi określone przez tych marzycieli w atmosferze sztucznych kombinacyj raczej niż swobodnego natchnienia, odnosi się wrażenie olbrzymiego wysiłku skierowanego w próżnię, odczuwa się nostalgię za krainą rzeczywistości, gdzie rzeczy są tym, czym są, choćby były szpetne. I chciałoby się mknąć ku przylądkowi Sunium, aby wylądować w Attyce. Ale bogi Attyki były zanadto zmieszane z przyrodą, zbyt podobne do tych, którzy ich poczęli. Apokaliptyka miała przynajmniej podniosłe uczucie religijne, dążyła ku nieskończoności, w jej snach było dążenie do Boga"[1]).

W ostatnich paru dziesiątkach lat zabrali się krytycy do badań literatury apokaliptycznej z szczególniejszą troskliwością i zdawało im się, że w jej duchowym elemencie dopatrzyć się im wolno tych źródeł, z których się wywinął chrystianizm.

Było to jednak wielkie złudzenie, które dziś pryska pod naciskiem nowych badań krytycznych. Pokazało się, że język na wskroś ziemski stawał się tak łudząco podobny do dialektu nadziemskiego, że zdołał on oszukać wielu z dzisiejszych uczonych badaczy, którzy pojęcia ewangeliczne wkładali pod te zwroty i już byli gotowi witać w literaturze apokaliptycznej kolebkę chrystianizmu.

Uczony niemiecki, który zadał sobie pracę, ażeby każdy z tych zwrotów apokaliptycznych poddać ścisłej krytycznej analizie, tak pisze we wstępie do swojego dzieła: „Wszystkie apokalipsy mają za właściwy swój przedmiot przyszłe powstanie (Wiederherstellung) Izraela i pragną utwierdzić w to wiarę; mówią oni o czasie, który upłynąć musi, zanim boski wyrok się spełni. Nieraz w bezgranicznej przesadzie

---

[1]) Lagrange, Le Judaïsme avant Jésus-Christ, str. 80

obiecują oni przyszłe świetne zwycięstwo Izraela, straszliwy pogrom nieprzyjaciół, niebywałe szczęście, nadzwyczajny dobrobyt i wieczny pokój, który dla Izraela powstanie. Pośród tych zespołów występują tak zwane „nadnacjonalne" i „transcendentalne" wyrażenia i zwroty, które badacze wyjmują z ich środowiska i usiłują z nich złożyć „nowoczesną eschatologię". „O beznadziejności takiego postępowania już się przekonano, a także „tradycyjno-historyczne" wyjaśnienia przyczyniły się do tego, iż się jest gotowym do tolerowania jaskrawych sprzeczności u apokaliptyków"[1]).

Tymczasem mówi dalej ten autor: „Nowe wyrażenia, odmienne sposoby przedstawiania starej nacjonalnej nadziei na przyszłość, to i nic innego składa się na pojęcia, o których się mniema, jak gdyby one były członkami nowej nadnacjonalnej eschatologii. Tymczasem w rzeczy samej albo tu idzie o obrazy, które nasi badacze wzięli dosłownie, albo o przesady i wybujałości zwrotów, którymi się (uczeni badacze) dali olśnić, albo też o nowe pojęcia, w których zapoznano ich właściwy nacjonalno-polityczny charakter"[2]).

Dodajmy do tego widoczne wkłady i dorobki pióra chrześcijańskiego, jak w „Testamencie dwunastu patriarchów" ślady widoczne dorobionych pojęć etyki chrześcijańskiej, jak na przykład w „Księdze jubileuszów" idealny obraz Mesjasza, a konfuzja powstaje jeszcze większa.

Być może, że Niessel zbyt skrajnie przedstawia swoją teorię i nazbyt mało albo wcale nie uwzględnia wpływu proroków na poezję apokaliptyczną, zwłaszcza w charakterze transcendentalnym królestwa Bożego i Mesjasza. Ale z drugiej strony krytyka jego pozwala łatwo do miary właściwej sprowadzić tak nieuzasadniony u niektórych krytyków entuzjazm dla ksiąg apokaliptycznych; przy tym przemawia za wywodami Niessela i ten wzgląd, że istotnie część ksiąg apokaliptycznych ma na myśli mesjaństwo nie w przyszłym eonie, ale tu na ziemi.

[1]) Niessel, Die Einheitlichkeit der jüd. Eschatologie, str. 3. [2]) Niessel, Die Einheitlichkeit, op. c., str. 8.

Na ten zawiły problem żydowskiej eschatologii pada jeszcze jaśniejsze światło ze strony najświeższej krytyki, która się zajęła konkretnym pytaniem, kto właściwie jest głównym twórcą doktryny eschatologicznej. Otóż pod tym względem dr Joachim Jeremias dochodzi do nadzwyczaj ciekawych wyników. Twierdzi on mianowicie, że chociaż Talmudowi i podaniu talmudycznemu obce się wydają być tezy apokaliptycznej literatury, albo tylko w urywkach w Talmudzie się odnajdą, to jednak w istocie rzeczy nie można bynajmniej Talmudu i apokaliptyki uważać za jakieś dwa odrębne sobie światy. „Twierdzenie Bousseta — mówi ten autor — jakoby apokaliptyczna literatura zawierała religię ludu, a talmudystyczna była wyrazem teologii uczonych w piśmie, jest dzisiaj zupełnie przesądzone, albowiem wedle tego autora Talmud i apokaliptyka, pojęte jako korpus doktryny, mają jedno i to samo źródło swojej doktryny"[1]).

Tym źródłem, zasilającym z jednej strony Talmud a z drugiej apokaliptykę, są jedni i ci sami uczeni żydowscy. Różnica jedyna ich podwójnej roli tkwi w tym, że w Talmudzie występują z wiedzą jawną, a tymczasem w apokaliptyce głoszą wiedzę tajemną, ezoteryczną, w różnych kierunkach a szczególnie o Zbawicielu „bar nāšā" i o cierpiącym synu. Autor obiecuje, że w przyszłych swych pracach naświetli ten problem, który w takim razie przedstawiałby się z zupełnie innej strony; nie chodziłoby wówczas już o to, czy każda z ksiąg apokaliptycznych jest pisana przez faryzeusza, czy uczonego w piśmie. Są ślady w tych księgach autorów, którzy wręcz wrogo się odnoszą do faryzaizmu, ale tu idzie o samo gros doktryny, którą te księgi zawierają.

Na tę drogę krytyki wchodzi G. Kittel i wykazuje w swoich wywodach, iż nie można odcinać Talmudu od codziennego życia ludu. Sama nawet zewnętrzna forma Talmudu i Midraszu zawiera w sobie ludowe przysłowia i anegdoty, wykazując, że pisma te bynajmniej nie były wyłącznie przeznaczone dla warstw najwyższych[2]).

[1]) Dr. J. Jeremias, Jerusalem, op. c. str. 108. [2]) G. Kittel, Die Probleme, op. c., str. 11-12.

Także A. Schlatter wskazuje na to, że apokaliptyczna literatura niczym innym nie była, jak literaturą czerpaną z midrasz i haggadha.

Jeremias poszedł z tych autorów najdalej, gdyż wprost zalicza literaturę apokaliptyczną do tajemniczych (ezoterycznych) ksiąg doktorów zakonu. Nie wchodzę w meritum tych wywodów, ale w każdym razie jest to uderzające, że i układ ksiąg apokaliptycznych w ich intelektualizmie, w ich formie nawskroś spekulatywnej wskazywałby na ścisłe pokrewieństwo między sposobem pisania uczonych w piśmie a autorów apokalipsy.

Nadto wspólny był Talmudowi i apokaliptyce ideał mesjaństwa ziemskiego, który się miał ziścić na ziemi; wspólny im był imperializm żydowski, który śnił o władzy Żyda nad światem; wspólną im była nienawiść, jaka ożywiała tak apokaliptyczne księgi jak i księgi Talmudu. A nad to wszystko kwintesencja faryzaizmu w tej samej zamyka się formule, w tej samej filozoficznej definicji.

Bo Tora i jej wykonanie jest nagłym refrenem w poezji apokaliptycznej, tak jak w analizach faryzajskich, i ten sam jest związek ścisły między pełnieniem Tory a otrzymaniem w nagrodę za to królestwa.

Co będzie tobie, o ludu, za to, żeś pełnił przepisy prawa? — wołają tak dobrze faryzeusze jak i apokaliptycy. I jedna odpowiedź przebiega karty poetyczne apokalipsy, jak i suche pedantyczne analizy faryzaizmu: za Torę — królestwo!

Wart Paryż mszy! To hasło wetknięte w usta króla francuskiego brzmiało w apokaliptyce i faryzaizmie: warte jest królestwo Tory.

* * *

Jakkolwiekby było, to w każdym razie nie jest eschatologia żydowska renesansem starych politycznych żydowskich pojęć, gdyż przede wszystkim nie wnosi ona nic a nic nowego. Nie ma w niej ani jednej idei, nieomal ani jednego zwrotu, który by nie był wyciągnięty z ksiąg proroczych.

Prawda, że i z powtórzonych idei można utworzyć coś nowego, jak tworzy ogrodnik piękny bukiet z naciętych kwiatów, albo poeta tworzy ze starej idei nową koncepcję. Lecz właśnie nie tylko wszelkiej nowej koncepcji tu brak, ale brak jest przede wszystkim chociażby podjęcia się próby, ażeby ideę ksiąg proroczych uporządkować i ułożyć w jakiś rozumowany system.

Eschatologia żydowska jest raczej magazynem, w którym na chybił trafił zebrane są chaotycznie, bez wyboru różne określenia i różne pojęcia. Ona jest tylko tam jednolita, gdzie uczucia nacjonalizmu przetykają przez jej karty, ale zresztą jest ona dosłownie magazynem. Świadectwem znamienitym na to, co mówię, są na przykład „Księgi Henocha", które mają aż kilku autorów o najrozmaitszych kierunkach w przedstawionej przez siebie ideologii. Stąd panuje tam chaos nieopisany. Jak słusznie zaznacza o. Lagrange, nie podjęto w eschatologii prób skojarzenia barw ziemskiego mesjaństwa, okraszających księgi prorocze, z mesjaństwem transcendentalnym. Słania się ona niby pijana między obrazami ziemskiej krasy a nadzwyczajnym charakterem królestwa Bożego, wikła się w sprzeczności i kończy ostatecznie na tym, że centralne ognisko przyrodzonego mesjaństwa, centralną jego postać, tj. Mesjasza, spycha w cień i przekształca go w jakiś fantom niesłychanie ambarasujący dla samych pisarzy apokaliptycznych, popychających nim to w tę, to w tamtą stronę, albo wyrzucających go bez ceremonii.

Gdy czytamy apokaliptyczne księgi, odnajdujemy w nich cały dykcjonarz proroków; Bóg i Mesjasz, sąd mesjański, sprawiedliwi i grzesznicy, pokuta, królestwo Boże — oto są wyrazy, około których okręca się natchnienie wieszcze proroków jak i spekulacja apokaliptycznych autorów. Określenia i zwroty są te same, ale jakże odmienna jest ich treść.

Nawet sam Bóg eschatologów, chociaż wszechmocny i jedyny, ale zamknięty we wspaniałych pałacach, otoczony dworem królewskim i ministrami, jest arcyzimnym i sztywnym, podobnym raczej do lamy tybetańskiego, odgro-

dzonego od świata i życia, niż do żywego, do udzielającego się ludziom Boga proroków.

Wchodzą apokaliptycy w dzieje ludu wybranego i przedstawiają je. Ale jak? Jakże inaczej niż prorocy. Ci wskazywali na rękę Bożą w dziejach, ale ludzie, ich wola i ich czyny odgrywały w nich prawdziwą rolę. Jeżeli król oblegający Jerozolimę dobywał jej, to był narzędziem Bożym, on sam jednak naprawdę gród oblegał i posiadł. W apokaliptyce Bóg jest wszystkim, a ludzie niczym innym jak biernymi manekinami pociąganymi za sznurek; apokaliptyk dlatego każe aniołom zdobywać i burzyć Jeruzalem (Lagrange). Nad wszystkim zaś góruje nacjonalizm żydowski, który wielkie idee proroków nachylił ku ciasnym kręgom królestewka Izraela.

Rozdział drugi.

GŁÓWNE DZIEŁA APOKALIPTYCZNE.

Księga Henocha, Testament dwunastu patriarchów. — Psalmy Salomona, Księga jubileuszów, Księga wniebowzięcia Mojżesza. — Sybille, Czwarta księga Ezdrasza. — Apokalipsa Barucha.

Pośród ksiąg apokaliptycznych[1]) zasługuje na szczególniejszą uwagę „Księga Henocha". Najstarsza to księga apokaliptyczna, której korzenie sięgają jeszcze czasów królestwa żydowskiego, więc gdzieś około 150 roku. Jest to raczej biblioteczka dzieł apokaliptycznych niźli dzieło, bo z tylu odmiennych składa się to dzieło części i tak od siebie różnych, a nawet sobie przeciwnych.

Jak w starych, średniowiecznych budowlach, składały się na to dzieło całe lat dziesiątki; zaczęte gdzieś około połowy drugiego stulecia, sięga roku 60 przed Chrystusem, więc prawie stulecie czasu tworzenia dźwiga na swych barkach i oczywiście różnych ma autorów, którzy dorobek swej poezji do tego wspólnego znosili gniazda. Dzieło to jest istnym magazynem i zarazem arsenałem apokaliptycznej poezji, ideologii, znamiennych, jej tylko właściwych przenośni, obrazów i stylu, tak iż „Księga Henocha" jest typem całej apokaliptyki żydowskiej.

[1]) Fragmenty ksiąg apokaliptycznych w tłumaczeniu polskim znajdują się w dziele ks. Trzeciaka, Literatura i Religia u Żydów za czasów Chrystusa Pana, Szczepkowski 1911.

Doskonałe tłumaczenie niemieckie tych ksiąg wyszło w ostatnich czasach, patrz Riessler, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsburg 1928.

Pojedyńcze księgi wydał w tłumaczeniu angielskim R. H. Charles, The greek versions of the Testament of the twelve Patriarchs, London 1908. The book of Jubilees or The little Genesis, London 1902.

Obok „Księgi Henocha" zasługują na uwagę jeszcze inne księgi apokaliptyczne jak: „Testament dwunastu patriarchów", „Wniebowzięcie Mojżesza", „Księga jubileuszów", „Sybille". — „Testament dwunastu patriarchów", „Psalmy Salomona" i „Księga jubileuszów" zwalczają tych samych przeciwników, tchną tymi samymi namiętnościami politycznymi i religijnymi, te same cele mają na oku, wskazują więc na wspólną epokę swojego powstania.

W „Testamencie dwunastu patriarchów" synowie Jakuba i ich potomkowie przekazują testamentem swoje autobiografie wyciągnięte z biblii, ale rozszerzone, i spowiadają się ze szczerością z grzechów swoich, a wynoszą swe cnoty. Jak to wykazał o. Lagrange w swej uczonej analizie, w „Testamencie patriarchów" autor każe swoim bohaterom dawać nauki ludowi, czego się mają strzec, a co winni naśladować. Ręka chrześcijańska przerabiała później tekst pierwotny w sposób bardzo widoczny dla przetworzenia tej książki w dzieło budujące, i stąd moralne niveau tego dzieła jest chrześcijańskie, a nie żydowskie.

Perełką w tej literaturze są tzw. „Psalmy Salomona", napisane przez Żyda faryzeusza, ale owiane duchem szczerym, gdyż autor nie oszczędza nawet swoich, pożądając jak Symeon oglądać „zbawienie Izraela". W psalmie 17. czujemy wierne, choć zabłąkane echo wielkich proroctw:

Takim jest wygląd szlachetny króla Izraelów, który wedle zamiaru Bożego
Ma być wyniesion ponad dom Izraela, by się stać jego odnowicielem,
Słowo jego czystsze niżeli złoto pierwszej próby,
W zgromadzeniach rozeznawać on będzie pokolenia ludu uświęconego,
Słowa jego są słowami świętych w pośrodku ludu uświęconego[1]).

Utwór ten był napisany w czasach ciężkiego i wielkiego kryzysu narodowego, kiedy po raz pierwszy twarda stopa rzymska wchodzi do Jeruzalem, a Pompejusz, wódz armii, śmie wkroczyć do świątyni (około r. 40).

[1]) Lagrange, op. c., str. 156.

„Psalmy Salomona" są ułożone na wzór Psalmów Dawidowych jako akt protestu i bólu wobec bezprawia i jako wyraz nadziei, iż w przeciwieństwie do nieprawego królestwa Hasmoneuszów przyjdzie mesjański król z domu Dawida[1]). W księdze tej, tchnącej duchem faryzaizmu, przejrzyście jest odmalowany obraz politycznych przejść tej doby.

Jeżeli w „Psalmach Salomona" Mesjasz owiany jest raczej duchem Salomona niż Dawida, to za to w „Księdze jubileuszów" występuje on jako naczelny szef militarny, który będzie postrachem pogan, a stanie w obronie Tory; autor, istny marzyciel o wielkości Tory, sięga po jej genealogie aż do początków świata. Tak w „Testamencie dwunastu patriarchów" jak i w „Księdze jubileuszów", jak się wyraża o. Lagrange, jest bardzo mało miejsca dla Mesjasza osobistego. Hasłem tej księgi jest walka Żydów o niepodległość w tej nadziei, że wkrótce kolos o glinianych nogach zostanie w proch strącony ręką Pańską.

„Księga jubileuszów", mała Genesis, wkłada w usta opowiadającego anioła rekapitulację całej historii wybranego ludu z dodatkami i uzupełnieniami, które się w księgach świętych nie znajdują, a zarazem zawiera przepisy rytualne, jak sabat, obrzezanie itd. Najlepiej można scharakteryzować tę księgę słowy znawcy apokaliptyki żydowskiej Charles'a, który ją w ten sposób określa: „Księga jubileuszów" jest w istocie swej komentarzem hagiograficznym do księgi Genesis, ma doniosłe znaczenie jako moment pierwszorzędny i praktyczny, jako wyraz jedyny faryzaizmu legalnego, takiego, jaki poprzedzał pierwszą erę chrześcijańską. Tak jak mamy drugie oblicze faryzaizmu, jego oblicze apokaliptyczne i mistyczne przedstawione w „Księdze Henocha", tak tutaj faryzaizm dopełniony jest przez legalizm twardy i nieugięty, którego jarzmu — wedle autora — poddane jest stworzenie od początku i ma być poddane aż do końca"[2]).

Autor spodziewa się zejścia Mesjasza na tę ziemię, której stan w tym okresie maluje w najrealistyczniejszych barwach.

[1]) XVII. 1,5. 23-51. XVIII. 6-10. VII. 9. XI. [2]) Charles, The book of Jubilees or The little Genesis..., London 1902, str. 26 i następne.

W „Księdze wniebowzięcia Mojżesza" autor wprowadza Mojżesza na scenę, gdy przed swym odejściem po raz ostatni rozmawia z Jozuem i objawia mu tajemnice przeznaczeń Bożych dla ludu wybranego. Są to ex post narzucone obrazy z dziejów narodu, zwłaszcza ze smutnej epoki machabejskiej i czasów Heroda, pisane, jak się zdaje, przez Żyda i nieprzejednanego zelotę, współczesnego panowaniu Heroda Antypasa i Filipa.

Nadzwyczaj znamienną jest apokaliptyka żydowska, która niby kukułcze jaje zaniesiona zostaje z ogromną zręcznością do samego sanktuarium ksiąg świętych rzymskich, znanych pod nazwą Ksiąg Sybillińskich. Sięga ta apokaliptyka czasów II stulecia przed Chrystusem, a jej przedchrystusowy okres kończy się na czasach Heroda. Czas bowiem rządów mesjańskiego króla zapowiada Sybilla na chwilę, „gdy Rzym nad Egiptem panuje", a więc tuż po 40 roku przed Chrystusem. Księga IV Sybillińska ma obok przeważnych wkładów żydowskich także i chrześcijańskie i sięga okresów późniejszych, po wybuchu Wezuwiusza i zburzeniu Jerozolimy, mniej więcej około 80 roku.

Sybille były to księgi prorocze pogańskie, o których zachowała się bardzo ujemna krytyka Heraklita: „One przepowiadały ustami rozszalałymi rzeczy, które wywoływały tylko śmiech, a były pozbawione wszelkiej powagi i namaszczenia"[1]).

Przepowiadały te wieszczby zjawienia się barbarzyńców i wstrząsy rewolucyjne. Z czasem liczba ksiąg sybillińskich mnożyła się; Arystoteles mówi już o większej liczbie tych ksiąg. W przeciwieństwie do opinii druzgocącej Heraklita, Rzym przywiązuje wielką wagę i szacunek do tych ksiąg, tak że ich kolekcja w Rzymie dostępuje zaszczytu dokumentów oficjalnych przechowywanych na Kapitolu. W roku 82 pożar niszczy te księgi, a próba zastąpienia ich poczyna nęcić fałszerzy, ażeby pod osłoną tajemniczych przepowiedni i strzegącej tej księgi powagi rzymskiego senatu wkręcić swoje idee.

[1]) U Plutarcha, De Pytt. or. 6, str. 397. A. Diels „Vorsokratiker". Her. str. 92.

Tymi fałszerzami byli przede wszystkim Żydzi, którzy pod szatą hellenizmu legend pogańskich (jak o Kronosie) i poezji homerowskiej z ogromną zręcznością w greckie wierzenia i poezje wkładają żydowskie idee i zwiastowania mesjańskie. Mesjanizm Sybilli jest tego samego ducha i pokroju, co ziemski mesjanizm „Księgi jubileuszów". Oto próbka takiej przepowiedni: „To jest pokolenie królewskie i jego ród nigdy się nie zachwieje, a po wsze czasy będzie ono panowało i rozpocznie na nowo budowanie świątyni"[1]).

Chrześcijanie w I wieku, pociągnięci zapowiedziami mesjańskimi Sybilli, skwapliwie księgi te zachowali. Geffcken, krytyk znakomity, przypuszcza nawet, że chrześcijanie do tych ksiąg dorobili później wstawki chrześcijańskie[2]).

„Czwarta Księga Ezdrasza" została napisana za panowania Domicjana albo Nerwy, po zburzeniu Jerozolimy. Jest to księga o poetycznym polocie, nie dorównującym siłą „Księdze Henocha", ale przewyższająca ją liryzmem melancholii uczucia, płynącego z serca Żyda, który płacze nad zgliszczami Jerozolimy. Pisał te księgi Żyd klęskami strasznymi złamany, upokorzony i zachwiany, który zstąpił z piedestału swej dumy i dzięki temu głębiej sięgnął w dziedzinę uczuć.

Niektórymi poetycznymi zwrotami tych ksiąg, zwłaszcza „Ksiąg Ezdrasza", posługiwał się chętnie Kościół w swej liturgii, a po dziś dzień odmawia Żyd płacząc pod murem płaczu w Jeruzalem ustęp poetyczny tej księgi:

Nasze świętości spustoszone, nasz ołtarz zdarty,
nasza świątynia zburzona, nasza służba boża uchylona[3]).

Ból nad pogromem narodu i własnym wygnaniem powiększa się niepomiernie przez to, iż autor musi patrzeć na Babel opływający w szczęście mimo swoich zbrodni, to jest na Rzym pogański. Zdaje się, jakby się słyszało z tych kart skargę Krasińskiego, który musiał „słyszeć z dala tych szatanów wycia, co ziemię jego okuli w kajdany". I pomimo

[1]) Przepowiednie sybillińskie zebrane przez Friedricha, 1852, str. 3. 286. [2]) Geffcken, Komposition u. Entstehungszeit der Oracula Sibillina. [3]) 10, 21.

religijnego nastroju poety znać na tych kartach dyszącą nienawiść i zemstę Żyda, który Boga w swych wątpliwościach pyta, za co naród tak skarał, a równocześnie pięścią swą wygraża orłowi o sześciu skrzydłach — symbolowi Romy.

I już zawisły znaki nad Romą, powali ją Mesjasz, którego autor zwiastuje, a upokorzywszy wroga, podniesie z gruzów Syjon, odbuduje Jeruzalem. Syjon i Rzym, Mesjasz i Izrael przetykają przez karty tej księgi równie jak rozpatrywanie problemu dobrego i złego ze stanowiska Żyda płaczącego nad gruzami swojego narodu. Ogień z nieba w postaci deszczu ognistego zniszczy tę ziemię, ale jej nie spali i będzie ona tylko na długo nierodzajną, aż się ludzie do Boga nawrócą.

Naśladownictwem „Księgi Ezdrasza" jest „Apokalipsa Barucha" zawierająca mniej więcej te same idee, chociaż jak to zauważył o. Lagrange, nie z tak szlachetnego jest urobiona kruszcu, obrazy jej są mniej naturalne, a wywody teologiczne bardziej refleksją przesubtylizowane.

Rozdział trzeci.

WPŁYWY POETYCZNEJ APOKALIPTYKI.

Kierunek apokaliptyczny nie ma wyznawców ani wywiera szczególniejszego wpływu. — Sprzymierzenie się ideologii ziemskiej ksiąg apokaliptycznych z nastrojami współczesnymi. — Tajemnica wziętości ksiąg apokaliptycznych. — Analogia z psychiką nastrojów panujących w Polsce w czasie powstań.

Wielu z dzisiejszych przedstawicieli kierunku eschatologicznego usiłuje w nas wmówić, że Mesjasz eschatologiczny wraz ze swym królestwem zajmował głównie i przede wszystkim opinie i wierzenia ówczesne.

A dowód na to? Nie jest przedstawiony dla poparcia tej tezy żaden dowód nad teksty ksiąg apokaliptycznych. Ale któż z pojawienia się jakiejś książki poważy się zaraz czynić wnioski na panujące prądy ówczesne? Czy stąd na przykład, że księgi Słowackiego wyrażają nieraz dziwaczne jego pojęcia mistyczne, można zaraz wyprowadzać wniosek, że Słowacki miał swoich wyznawców, którzy dosłownie wierzyli w jego doktrynę? Pamiętam, jak jeden uczony zawołał: „Jestem wyznawcą Słowackiego!" Towarzystwo musiało się wstrzymywać, by nie wybuchnąć śmiechem, bo gdzież można mówić aż o wyznawcy Słowackiego!

Gdzież więc — pytam — można mówić o całym zwartym szeregu wyznawców tak niedojrzałej, tak nieujętej, tak rozbitej, tak niezrozumiałej i tajemniczej doktryny, jaką niezawodnie była doktryna eschatologiczna. Gdzież można mówić o wyznawcach tej doktryny, która właściwie czerpała z ksiąg proroczych, a była tylko odpływem i obniżeniem wzlotów proroczych idei!

Najlepszym jednak probierzem prądów duchowych czasu czy epoki nie są domyślniki oparte o tę czy o tamtą księgę, lecz ujawnienie się lub nieujawnienie prądu duchowego w chwili wielkiego kataklizmu, który jest związany z ideami badanego kierunku. Otóż takim kataklizmem probierczym był niezawodnie olbrzymi wstrząs w narodzie żydowskim, który nastąpił w czterdzieści lat zaledwie po Chrystusie. Był to występ orężny Żydów przeciw Rzymowi, zakończony straszliwą katastrofą tego narodu. Otóż na ten występ pracowały lata całe, w których się krystalizowały prądy i idee będące podłożem duchowym późniejszego wybuchu i późniejszej katastrofy. Jeśliby kierunek eschatologiczny miał istotnie swoich wyznawców i swoje wpływy, toby się przecie zaznaczył w takich przełomowych chwilach.

Tymczasem tak nie było.

Józef Flawiusz, który jak najdokładniej, z drobiazgową wiernością podaje wszystkie szczegóły tej tragicznej wojny żydowskiej, zanotowałby niewątpliwie imiona i występy tych, którzy by w imię doktryny eschatologicznej wołali do swoich ziomków: „Nie narażajcie na próżno życia i sprawy świętej; czekajcie tylko cierpliwie, a Bóg sam zniszczy ten świat, a z nim zniszczy przeklęte władztwo Rzymu". Tymczasem żadne echo historyczne nie zaniosło takiego czy podobnego głosu; natomiast panujący prąd, który zdobył sobie wówczas zwycięstwo w masach, oparty był o ideologię ziemskiego mesjanizmu. Ten mesjanizm przez oręż tu na ziemi miał rozegrać walkę między Rzymem a Żydami, jakkolwiek nie wykluczał on, owszem, liczył na cudowną interwencję Bożą.

Tu więc mamy najlepszy probierz, jakie idee i jakie prądy w wyobrażeniach mesjańskich były popularne, były silne, panowały w umysłach i rządziły nimi wszechwładnie. Były to więc prądy wojującego na ziemi mesjanizmu.

Jeśli nie ma śladów jakichkolwiek prądów tzw. eschatologicznych w chwili katastrofy dziejowej, to tym bardziej cicho i głucho było o nich w Ewangeliach. Przed oczyma Chrystusa przesuwało się wszystko to, co w jakiejkolwiek formie wchodziło w związek z Jego rolą i Jego nauką. Na tym najczulszym termometrze ewangelicznego środowiska zasłyszeć było można nie już tylko każdy głos, ale nieledwie każdy szept i każdy szelest doktryny czy prądów, które się obijały o Chrystusa Jezusa. A więc występują tam saduceusze, występują faryzeusze, występują pisarze zakonni, występują wreszcie szukający prawdy, choć może jeszcze trwożni i onieśmieleni, jak Nikodem, występują wątpiący, przekorni i źli ze swymi pojęciami, poglądami, które się mierzą z Ewangelią.

A gdzież są eschatolodzy? Przecież ich doktryna powinnaby najwybitniejsze zająć miejsce wobec ewangelicznych prądów i ewangelicznego światła. I — o dziwo! Doktryna, o której dziś niektórzy próbują twierdzić, jakoby miała być złotym mostem budowanym Ewangelii, a bodaj czy i nie jej natchnieniem, jej piersią macierzystą — ta właśnie doktryna nigdzie ni słowem nie jest poruszona przez Chrystusa, nigdzie też sama znaku życia o sobie nie daje. Czyż jest więc do pomyślenia, ażeby prąd żywy i potężny zupełnie nowej ideologii, odradzającej stare pojęcia, nie musnął choćby o Ewangelię?

Nie, coś podobnego pomyśleć się nawet nie da. Martwa ideologia ksiąg eschatologicznych nie wzbudziła żadnego prądu, nie wznieciła żadnej palnej iskry rozniecającej ognie, nie stworzyła ni jednego choćby wyznawcy.

O szacie eschatologicznej mów ostatnich Chrystusa pomówię później obszernie, by wykazać, jak treść tę szatę osłaniająca była odmienna od mętnych fantasmagoryj apokaliptycznych. W dalszym też ciągu rozpraw wykaże się jasno, jak wszędzie i zawsze Chrystus nagłej katastrofie przeciwstawia powolną ewolucję królestwa Bożego.

I gdzież w ogóle wyobraźnia ówczesna zaprzątywała się subtelnościami skomplikowanych pomysłów, na przykład „Ksiąg Henocha" o substytucji Mesjasza, pomysłów, które dzisiaj jeszcze w swej dziwacznej plątaninie tak trudne są do rozwiązania?

Po cóż zresztą mieliby współcześni szukać dla siebie kodeksu wierzeń w księgach odtwarzających idee prorocze, skoro mieli w rękach samo źródło, z którego apokaliptycy

czerpali, to jest księgi prorocze, które, jak to wiemy od Józefa Flawiusza, wszyscy wówczas pilnie czytają.

Mogli oni co najwyżej uważać te księgi jako praktyczny komentarz proroków i nimi w tym duchu się posługiwać; mogli jeden, drugi niewinny jakiś szczegół sobie przyswoić, ale o tym, by księgi te były dla współczesnych, choćby dla jakiegoś wielkiego odłamu, kodeksem i syntezą wierzeń dogmatycznych — o tym i mowy być nie mogło.

Jeżeli jeszcze nadto księgi te były księgami ezoterycznymi, w których była zamknięta tajemna wiedza doktorów zakonu, wówczas w ogóle te księgi tajemnicze nie przedostawały się do wiadomości szerokiego ogółu.

Ale gdyby nawet kto chciał się gwałtem przy tym upierać, że księgi apokaliptyczne w tych częściach, w których mówią o końcu świata i nagłym zejściu Mesjasza, wywierały wpływ na współczesnych, to i wówczas wpływ taki nie odnosił się do doktryny pełnej sprzeczności, nie wpływał też w niczym na wypadki historyczne życia czy to jednostek, czy też jakiej sekty.

Można co najwyżej przypuścić, iż wpływ taki, o ileby istniał, ograniczał się do nastrojów, jakie te księgi budziły. Dusza narodu nękanego niewolą posilałaby się poezją, która jej głosiła, że niewola rychło się skończy, że dumny ciemięzca ramieniem Bożym będzie pobity, że katastrofy kosmiczne będą silniejsze od jego niezwyciężonych legionów i że naród pobity dożyje triumfu nad wrogiem i to triumfu niedalekiego, którego się doczeka obecna jeszcze generacja.

W to wierzyli zawsze chętnie współcześni, bo i któż w to nie wierzy, w co wierzyć gorąco pragnie?

I nie potrzeba na to aż osobnych doktryn ksiąg apokaliptycznych, wystarczały bowiem zupełnie same nastroje przebiegające przez serca narodu w niewoli, mającego wielkie obietnice Boże, ażeby marzyć i wierzyć w rychłą katastrofę świata, a w niej z nagła jawiącego się Mesjasza i moc orężną Bożą, wybawiającą i triumfującą.

A jednak poezja narodowa nastroje mas ożywia, podnosi, utwierdza, zapala je ogniem i rozpłomienia, karmi i narsyca. W księgach narodowych odnajduje naród siebie samego, oddaje tym księgom siebie, ażeby z powrotem wynijść z nich jak z kąpieli ożywczej umocnionym, ożywionym i podniesionym. W pieśni gminnej

...lud składa broń swego rycerza,
swych myśli przędzę i swych uczuć kwiaty...

I w tym sprzymierzeniu się ideologii ziemskiej ksiąg narodowych z nastrojami współczesnymi mogłaby tkwić tajemnica wpływu ich na współczesne generacje.

Ale sentymenty uczuciowe oderwane od życia nigdy nie wywierają głębszego wpływu na same wypadki. Tyle razy bowiem opinia i ideologia narodowych aspiracyj sprzeniewierza się ostrzeżeniom proroczym albo je lekceważy i puszcza się na eksperymenty swoje samopas. Sądzi ona, że rolą takich przepowiedni jest tylko odzwierciedlać pragnienia i porywy nacjonalizmu, służyć im, ślepo ich słuchać, a nie wstrzymywać je lub w czymkolwiek krępować czyn.

Świetną mamy ilustrację tej psychiki nastrojów w wybuchu powstania w roku 1863. Poezja mesjaniczna Mickiewicza zapowiadała, że nie rychlej aż w czasie wielkiej wojny narodów Polska powstanie; więc wstrząsy krwawe wojny zalewającej świat cały miały być wedle wieszcza owymi „dolores", tymi bólami rodzenia ziemskiego narodowego mesjanizmu.

I bodaj czy Mickiewicz nie czerpał tej intuicji ze znanego proroctwa Boboli o powstaniu Polski z krwawych oparów wojny powszechnej. Tymczasem gorączkowy ruch narodowy roku 1863 nie umie i nie chce czekać dłużej i nie ogląda się zupełnie ani na wieszcze głosy, ani na proroctwa.

Na próżno Kajsiewicz przed wybuchem powstania ostrzega naród z kazalnicy paryskiej, że powstanie udać się nie może, bo znaków proroctwem Boboli zapowiedzianych, wojny powszechnej nie ma. Głos jego przebrzmiał bez echa, kaznodzieję zaś samego napiętnowano mianem zdrajcy. Lecz i głos mesjańskiej poezji zostaje przez ruch narodowy zdławiony w tym, w czym on był dla tego prądu ostrzeżeniem i hamul-

cem. Równocześnie jednak sama też zlekceważona w swym głosie poezja mesjaniczna zostaje wyzyskana dla ruchu narodowego i dla powstania w tym, co w niej było podniecającego. A więc słowa wieszcze Mickiewicza, by „mierzyć siły na zamiary", by wierzyć „w orlą swych ramion potęgę" — te były tworzywem nastrojów ówczesnych powstaniowych.

Mogło być podobnie i z wpływem ksiąg apokaliptycznych, o ile o tych wpływach w ogóle można mówić. Gotują się Żydzi przed 70 rokiem do nierówniejszej jeszcze daleko walki z Rzymem, aniżeli Polska w r. 1863 z Rosją.

Księgi apokaliptyczne jak i rabini mówili tymczasem o zapowiedziach mesjańskiej ery w znakach sygnałowych w przyrodzie, „dolores Messiae", jak i innych znakach.

Nic wówczas tych znaków nie zapowiadało. A jednak powstańcy ani się oglądają na doktrynę apokaliptyki i czekają ni na znaki, ni na pomoc obiecaną w cudach z nieba, tylko sami chwytają za broń. Przypomną sobie coś jakby z apokaliptyki dopiero wtedy, gdy wszelki ratunek ziemski okaże się bezskutecznym i widmo straszliwej zagłady zawiśnie nad narodem. Dopiero wtedy, w ostatnim etapie krwawej, beznadziejnej wojny, wyjdą oblężeni przez Rzymian Żydzi na ganek świątyni i — jak to opisuje Józef Flawiusz — patrzą w niebo śledząc, zali się na nim znaki cudowne nie zjawią.

CZĘŚĆ CZWARTA.

MESJANIZM.

Rozdział pierwszy.

KRÓLESTWO MESJAŃSKIE.

Różnica między nauką Chrystusa o Królestwie Bożym i mesjanizmie a pojęciami współczesnymi. — Literatura apokaliptyczna literaturą nadziei. — „Dolores Messiae" wstępem do czasów mesjańskich. — Eldorado mesjańskie. — Sąd nad ciemiężycielami narodu żydowskiego.

W analizie Ewangelii będziemy się stykać raz po raz to z nazwą i ideami królestwa Bożego głoszonego przez Chrystusa, to z Jego mesjanizmem.

Znamy już łączność tych pojęć i idei z zapowiedzią proroków o królestwie Bożym i o Mesjaszu. Oddźwięki proroczych zapowiedzi spotykaliśmy już na pierwszych kartach Ewangelii, bo one rozdźwięczały się czy to w Magnificat, czy kantyku Zachariasza, czy w zapowiedziach Symeona. Było więc miejsce w duszach czystych i wybranych ówczesnych na czyste a górne tchnienia proroctw mesjańskich, które spowijają duszę w gorącą tęsknotę wybiegającą naprzeciw Tego, który przyjść miał i już, już przychodzi. Bo jak Łukasz ewangelista wyraźnie pisze, nadzieją na rychłe przyjście Mesjasza wezbrały czasy ówczesne i w tym nam szukać należy przyczyny, iż wielu w Janie Chrzcicielu widziało już Mesjasza.

Ale czyste krynice zdroju mesjańskiego kryjące się w duszach były tylko oazami pośród tych pojęć i idei o królestwie Bożym i o mesjańskie, jakie na ogół panowały w dobie ówczesnej. Bardzo doniosłą to jest rzeczą dla zapoznania się z historią ewangeliczną zgłębić dokładnie wyobrażenia współczesne o królestwie Bożym i mesjańskie, bo dopiero wtedy zdołamy zdać sobie sprawę, jaka przepaść prze-

dzielała naukę Chrystusa o królestwie Bożym i mesjaństwie od pojęć współczesnych; wtedy też potrafimy sobie dopełnić niejednego niedomówienia w Ewangelii zaznaczonego jednym słowem czy zwrotem, które jednak było wyrazem ówczesnych prądów duchowych.

Po części wprowadziło nas w nie rozważanie o apokaliptyce żydowskiej, ale było jeszcze zbyt ogólne, toteż księgi apokaliptyczne domagają się jeszcze bliższej i konkretniejszej analizy w odniesieniu bezpośrednim do królestwa Bożego i mesjaństwa. Apokaliptyka jednak nie zawierała bynajmniej wszystkiego. Panujące pojęcia i to przeważnie panujące, które owładnęły umysłowością współczesnych, były dyskutowane w szkołach żydowskich przez uczonych zakonu, a w parę wieków później zostały one spisane w Talmudzie.

Dzięki tym księgom, do których należy załączyć pisma historyka żydowskiego Józefa Flawiusza, świat pojęć żydowskich o królestwie Bożym i mesjanizmie jawi się przed nami w żywej i plastycznej formie. Zejdźmy teraz do samego rozważania problemu: jak sobie Żyd ówczesny wyobrażał królestwo Boże?

Wyobrażenia ówczesne o królestwie Bożym były przede wszystkim na wskroś ziemskie. To nie przed ludzkością otwierały się odrzwia królestwa Bożego, ale tylko wyłącznie i jedynie przed Żydem, który królestwo to w przywileju z ręki Bożej miał otrzymać.

Pomimo wszystkich odmian pomiędzy doktryną uczonych w zakonie a apokaliptyką w wyobrażeniach o królestwie Bożym, tkwił wspólny korzeń w tych wyobrażeniach, a jest nim nacjonalizm żydowski, który się przeciwstawiał wszelkiemu uniwersalizmowi religii.

Królestwo Boże — wołał nacjonalizm — to Izrael, to jego królestwo, jego rządy, jego panowanie. Mesjasz jest tylko instrumentem w ręku Bożym, który to królestwo na ziemię sprowadzi.

Takie samo jest zdanie o ziemskim charakterze królestwa autora żydowskiego Klausnera: „Idea mesjaniczna — oświadcza on — ma za punkt wyjścia cel polityczny, mianowicie gorące pragnienie odzyskania utraconej potęgi politycznej i powrotu prawego królestwa Dawida. Miała więc z konieczności, pomimo wysiłków uduchowienia jej i podkreślenia jej moralnego charakteru, pozostać istotnie ziemską i polityczną. Królestwo mesjańskie jest, ściśle mówiąc, królestwem Dawida, ale sięgającym daleko, oczyszczonym moralnie i uposażonym we wszelkie wspaniałości świata, o ile wyobraźnia wschodnia mogła je pojąć bez zatarcia jego charakteru ziemskiego i politycznego. Bo królestwo Mesjasza żydowskiego jest i pozostaje, przynajmniej jeżeli się rozważa epokę Tannaitów, królestwem tego świata"[1]).

Jak głęboko były wkorzenione te pojęcia, o tym świadczy rozmowa uczniów idących do Emaus tuż po ukrzyżowaniu Chrystusa. Wyspowiadali się obcemu przybyszowi z najgłębszych tajników swej duszy i w jednym zdaniu zawarli całą historię swych przeżyć z Chrystusem na ziemi. Dopiero wtedy jasno mówią o tym, czego się oni po Chrystusie spodziewali. Pomimo wszystkie Jego cuda, pomimo wszystkie Jego nauki o duchowym charakterze królestwa Bożego i jego uniwersalizmie, oni mówią: *„A myśmy się spodziewali, że On odkupi Izraela"*[2]).

* * *

Poglądy powszechnie panujące nie liczyły się z tym bynajmniej, jakoby królestwo Boże miało dopiero być zainaugurowane przez jakąś katastrofę sił kosmicznych świata. Ale były podźwięki i tych nadziei. Różnice w poglądach na to, w jakiej formie zjawi się to upragnione królestwo żydowskie na ziemi, były pomimo wszystkich pozorów innych nieporównanie mniejsze, niżby się zdawało. Albowiem ci wierzyli w taką oryginalną katastrofę świata, która jednak bynajmniej nie przeszkodzi Żydowi powrócić do jego winnic,

---

[1]) J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen, str. 119. Identyczna konkluzja zamyka pracę P. Humberta, Le Messie dans le Targum des Prophètes, str. 53-71. [2]) Łuk. 24, 21.

do jego własności i do jego rodziny. Stąd zasadniczych różnic pomimo pozorów innych w pojęciach współczesnych na przyjście królestwa nie ma.

„Rzeczowo pokrywają się właściwie — powiada Strack-Billerbeck — zapatrywania rabinistycznych uczonych o dwu eonach i czasach mesjańskich w zupełności z zapatrywaniami czwartej Esry"[1]).

Nie należało się więc łudzić, skoro księgi apokaliptyczne wznosiły okrzyk: skończyć z tym światem, czekajmy świata przyszłego! Bo nie był to bynajmniej okrzyk, który przypominał okrzyk ducha św. Ignacego: „Jak mierzi mnie ziemia, skoro w niebo patrzę!" Nie był to bynajmniej okrzyk i nie było to wołanie religijne czy mistyczne, było to raczej wołanie na wskroś ziemskie i polityczne, idące z wyrachowania, że już tu na ziemi małemu narodowi wyrwać się ze szponów rzymskich jest czystym niepodobieństwem.

Nie należy się łudzić, jakoby nagła interwencja Boża, która paliła świat stary ogniem a dawała ziemię nową, wpływała w czymkolwiek na uduchowienie aspiracyj nacjonalistycznych. Bynajmniej; Bóg w tym pojęciu stawał się tylko narzędziem nacjonalizmu żydowskiego, który ratował poświęcając dla niego w hekatombie zniszczenia cały świat na to, by go potem złożyć u stóp triumfującego Izraela.

Nie należy też sądzić, jakoby straszliwa katastrofa z ziemią i z nią złączone wskrzeszenie zmarłych odebrało cokolwiek z piętna ziemskości królestwa; ono w nim tylko tym silniej tkwiło.

Literatura apokaliptyczna była literaturą nadziei, podobnie jak w czasach porozbiorowych Polski była nią u nas poezja mesjaniczna trzech wieszczów. Nawet wahania się w tej literaturze między mesjań每stwem kruszącym wrogów własną mocą a mesjańskim jawiącym się wśród gromów mocy Bożej, są oparte o to samo podłoże psychiczne, co i poezja mesjańska polska.

---

[1]) Strack-Billerbeck, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testamentes, t. II, str. 816.

Krasiński, patrząc na potęgę Rosji a bezsilność uciśnionej Polski, wołał w Przedświcie:

Zrazu jam ufał, że Bóg miłosierny
na pyszne pyszny, ale wiernym wierny
zrazu jam ufał, że za dni niewiele
zlecą zesłane anioły mściciele
i grób ten pęknie, co stoi wśród świata
przyparty ręką olbrzymiego kata.

Oto jest ból, żal i nadzieja podbitego narodu. Taki był język i serce ówczesnego Żyda bez względu na to, czy swemu Mesjaszowi gotował królestwo na ziemi, czy na tamtym świecie. I on myślał i śpiewał, że

za dni niewiele
zlecą zesłane anioły mściciele...

i on też czekał, aż

grób ten pęknie, co stoi wśród świata
przyparty ręką olbrzymiego kata —

tylko że on więcej jeszcze niż Krasiński i Polska liczył na gromy Boże, bo rozczytany w swoich prorokach, tam widział kraśnymi farbami odmalowaną erę mesjańską przyszłości i brał ją w znaczeniu ziemskim tylko i czekał jej; gdy jednak ucisk nie ustawał, to serce Izraela odnalazło się w słowach zawodu poety:

...dni płynęły, upłynęły lata,
darmo blask walczył z ślepą nocy siłą...

a wtedy pisarze apokaliptycy wołali narodowi swemu przeciwko wszelkiej ziemskiej nadziei, że królestwo, którego po ludzku mówiąc nic nie zwiastuje, jednak jak Deus ex machina powstanie i że „grób ten pęknie, co stoi wśród świata, przyparty ręką olbrzymiego kata".

* * *

Nadzieje tak apokaliptyków jak talmudystów na przyjście królestwa Bożego opierały się o zapowiedzi prorocze brane nazbyt dosłownie, ale ponadto także opierały się o na-

turalne rozumowanie, iż Bóg we własnym interesie królestwo Izraela wskrzesi.

Wspierała się ta wiara o dzieje przeszłości, gdzie to Bóg, jak w epoce sędziów i królów, rządy swoje w Izraelu wewnętrzne i duchowe sprzęgał z widomym zewnętrznym królestwem. Zerwała się ta nić złota w dziejach Izraela, a raczej przeciął ją wedle przepowiedni proroków grzech Izraela i jego odstępstwo od Boga. I jak sen jakiś złocisty zniknęło wspaniałe królestwo teokratyczne Dawida, a cień późniejszy tego królestwa, królestwo Asmodeuszów, kończy się rychło w obroży rzymskiej niewoli.

Czyż jest do przypuszczenia, ażeby ten naród, który znał tylko rządy Boże nad sobą, dziś był poddany pod rządy i panowanie pogan? Tu już przecie nie o sam naród tylko idzie, ale o honor imienia Pańskiego i o triumf samego Jahwy. Jak to? Więc ten Jahwe, który rządził swym narodem i uważał ten naród za swoją własność, miałżeby być zdetronizowany przez zwycięskie rządy pogańskie? Zwycięskie nad kim? Nad narodem Izraela zapewne, ale zwycięskie przede wszystkim nad samym Jahwą, którego imię przez triumf pogan jest poniżone, a On, król, przez książąt tego świata zostaje pokonany.

Nie, tak długo trwać nie może. Im większe jest dziś upokorzenie, tym większy będzie jutro triumf. Już dziś zbliża się godzina, w której zasłyszeć można zbliżające się stąpanie Pańskie w historii. Już przychodzi czas, w którym się wszystko odmieni i nadejdzie „pożądany dzień Jahwy". A wtedy Jahwe zatriumfuje znowu, a sława Jego imienia ujawni się widocznie światu w panowaniu politycznym Izraela nad światem całym. Wtedy rozpocznie się faza chwalebna królestwa Bożego na ziemi; otworzy ją uroczyście „dzień Jahwy" i nastąpi uroczysta konsekracja w tym dniu panowania powszechnego, politycznego wybranego narodu nad światem. Wtedy zapowiedzi proroków, dzisiaj nie spełnione, dziś budzące w narodzie niedowierzanie i ferment, urzeczywistnią się w narodzie.

Oto jest idea przewodnia zarówno ksiąg apokaliptycznych jak i Talmudu.

* * *

Jeden i ten sam nerw psychologiczny zaprawiał i te nadzieje, których zakresem była naturalna ewolucja mesjańska na tej ziemi, a i te również, które liczyły na nagłą interwencję z nieba i katastrofę.

Coś podobnego jak u nas. Do roku 1830, do wybuchu powstania szukano człowieka, który by iścił ideał pieśni narodowej: „Co nam obca przemoc wzięła, mocą odbierzemy". Ale kiedy Mickiewicz trafia na miejsce w Ewangelii przed wybuchem powstania „hominem non habeo" i gdy smutne wypadki 31 roku potwierdzają ten wiersz Ewangelii, wtedy mesjaniczna poezja odwołuje się do wielkiego sądu historii nad narodami i czeka wielkiej katastrofy dziejowej, z której wstanie sprawiedliwość i Polska. A tego zbawcę malował Mickiewicz, ale już nie po ziemsku. On sam, za nim zaś wielu śniło o jakimś apokaliptycznym mężu.

Dwa te różne obrazy okręcały się około tego samego pnia duchowego, jakim była niesprawiedliwie ciemiężona dusza narodowa, wielkiego czekająca odwetu. Tylko idee naszych poetów wywijały się już z idei chrześcijańskich miłości i przebaczenia; w księgach zaś apokalipsy żydowskiej wieje duch żydowskiej nienawiści.

* * *

Wstępem i inauguracją do otwarcia królestwa Bożego będzie okres smutny i bolesny nie od Mesjasza, ale od pokolenia, które go oczekiwać będzie. Są w tym zgodni apokaliptycy i rabini.

Czasy mesjańskie miały być poprzedzone strasznym cierpieniem i wstrząsem. Rabini nadali nawet temu okresowi osobną nazwę: dolores Messiae — bóle mesjańskie. Jak w obrazie sztuki szuka artysta najsilniejszych przeciwstawień pomiędzy światłością a cieniem, ażeby przeciwstawiając jaskrawość ciemności uwypuklić postać świetlistą, podobnie

dzieje się z pojęciem i wyobraźnią, która marzy o wieku złotym, tak jak marzyła wyobraźnia rabinów. Im świetniejszy będzie ten wiek złoty, tym jaskrawiej się on uwypukli na tle bezpośrednio poprzedzającej go epoki moralnego i materialnego zapadu i wstrząsu. Takie wyobrażenia są psychologicznie i zrozumiałe i usprawiedliwione.

I stąd to Krasiński, pisząc do generała Zamoyskiego o przyszłym powstaniu Polski, budował z pewnością swoje przepowiednie o czasach bezpośrednio poprzedzających wskrzeszenie ojczyzny na takim samym psychologicznym podłożu. A więc pisał o straszliwych katastrofach, o potokach krwi męczeńskiej wysączonej z narodu przez jego ciemięzców, o najstraszliwszych kataklizmach i przejściach, które miały być zapowiedzią i introitem zmartwychwstania.

Ale żyd Talmudu nie miał porywów poetycznych Krasińskiego i te „dolores Messiae", te cierpienia mesjańskie grupował i schematyzował jak gdyby w jakieś kwadraty ułożone na papierze, na którym je miał wypisać i w które swoje opisy wkładał.

„Przed przyjściem Mesjasza wzrośnie zbrodnicza śmiałość, drożyzna wzmoże się do najwyższego stopnia, winnice obrodzą, a jednak wino będzie drogie, herezja judeo-chrześcijańska dojdzie do władzy i nie będzie karności, szkoły służyć będą prostytucji, Galileę pokryją gruzy, a „diotan" będzie spustoszony, ludzie z kresów chodzić będą do miasta i nikt nie będzie miał dla nich współczucia; mądrość uczonych w piśmie będzie źle widziana, ci, którzy boją się grzechu, będą w pogardzie a prawda będzie uciśniona. Starsi będą stać bladzi przed młodzieńcami i dziećmi, syn znieważy ojca, a córka powstanie przeciwko matce, synowa przeciw teściowej, gospodarz będzie miał wrogów w domownikach; oblicze tego pokolenia będzie obliczem psa, syn nie zarumieni się już przed ojcem. I na kim się wesprzemy? Na ojcu naszym, który jest w niebie!"

Ten opis jest często powtarzany i rozszerzany w Talmudzie: „Będzie więc przede wszystkim zupełne rozprzężenie obyczajów, pogarda Tory, głód i spustoszenie, a zarazem

Izrael popadnie pod panowanie obce i cierpieć będzie okrutne prześladowanie. Kiedy to zło dojdzie do szczytu, przyjdzie Mesjasz, by uwolnić swój naród"[1]).

Wtedy od razu przemieni się wszystko i zejdzie na ziemię zapowiadane przez proroków królestwo Boże.

* * *

Czas więc mesjański będzie pewnym wielkim i wspaniałym intermezzo rządów i panowania Żydów nad światem. Żydzi, biorąc w dosłownym znaczeniu zapowiedzi Boże włożone w usta Izajasza proroka: „Oto ja stworzę nową ziemię", mówią w apokaliptyce o zniszczeniu starej ziemi przez Boga i o stworzeniu nowej jako podłoża czasów mesjańskich.

Ale za to intermezzo, jakie jest zastrzeżone w ich pismach dla doczesnego królestwa mesjańskiego pomiędzy sądem ostatecznym a obecną chwilą, budzi właściwe zainteresowanie i jest główną atrakcją dyskusyj i pism żydowskich. Tu, w tym miejscu zdołał Żyd ulokować swoje najśmielsze ziemskie nadzieje; tu pracowała jego twórcza wyobraźnia, ażeby sobie stworzyć niebo na ziemi przechodzące śmiałością obrazów raj Mahometa; tu jego Mesjasz dokonywał podbojów ziemską czy nadziemską siłą, tu wreszcie miał swój upust geniusz nienawiści Żyda, karmiący się jękiem i krwią mordowanych wrogów.

Nadziemskie prawdy uszczknięte z proroków świeciły zimnym, bladym blaskiem zimowego słońca. Za to ziemskie wojujące mesjańslwo paliło żarem słońca wiosny i lata. Punkt ciężkości proroctw zostaje od nieba przesunięty ku ziemi. Lot górny proroków opada tu na niziny, płomień ich święty przetopiony jest na płomień nacjonalistycznych namiętności, a królestwo Boże przemienione jest w królestwo imperializmu żądnego władzy nad światem Żyda. Pozostała tylko forma proroczych słów i określeń; tymci gorzej, bo forma, która była szatą idealizmu, okrywała imperializm

[1]) Talmud, Bab. Sanh. 97a, 98a, Dennefeld, Le Messianisme, str. 225-6.

ziemski aureolą nadziemską. Czasy mesjańskie będą istnym rajem na ziemi.

Nie od rzeczy będzie dodać tu parę próbek fantastycznych obrazów przyszłego eldorado królestwa Bożego.

W ogóle było to ówczesne eldorado, jakie się lęgło w wyobraźni bujnej i nadziejach ówczesnego Żyda. A im większy był ucisk i cierpienie ujarzmionego narodu, tym śmielsze i jaśniejsze snuły się w jego marzeniach obrazy szczęsnej przyszłości. Czegóż to tam w niej nie było? Nowy ten świat miał jednak bardzo realistyczny wygląd. Była to dosłownie nowa ziemia, w której kwitnęła najbujniejsza roślinność[1]). Dowiadujemy się, że z jednego szczepu winnego będzie tam tysiąc winnych gron, z jednego grona tysiące jagód, a jedna jagoda to korzec wina[2]). Nadto ziemia Izraela będzie powiększona, podniesiona, ozdobiona i ulepszona. Będzie szeroka na 25.000 kan, z których każda mierzy 57 mil[3]); będzie zwłaszcza bardzo żyzna. Wszystkie drzewa, nawet leśne, wydawać będą obfite owoce co miesiąc, nawet co dzień[4]). Drzewa róść będą jeszcze prędzej i obficiej: żyto będzie ogromne, jęczmień jeszcze wyższy niż palma[5]); nawet nie będzie potrzebne żniwo; trochę wiatru od strony Libanu rozwieje na ziemię kwiat mąki z kłosów, tak że trzeba ją będzie tylko zebrać[6]). Zbiór wina też nie będzie mniej bogaty, każda jagoda winna da dwa kor. wina[7]). Liczba trzód nie zostanie w tyle[8]).

Jerozolima będzie wspaniale ozdobiona, zbudowana wyłącznie z drogich kamieni[9]), upiększona ogrodami i innymi cudownościami[10]), pełna rozkoszy[11]). Cudowne wody wypłyną z Jerozolimy i będą miały własności uzdrawiające[12]).

Wdzięczny Izrael pamiętać będzie dobrodziejstwa Boże i węzły jego z Bogiem w przestrzeganiu Tory i w związkach podobnych do związku oblubieńca z oblubienicą będą w no-

[1]) Henoch X. 18, 19. [2]) Apok. Baruch. XXIX. 5, 8. [3]) Sifre Deut. XXXII, 12. [4]) Talmud Bab. Sabat 30b; Midrasz Rabbot. Ex XII, 12. [5]) Sifre Deut. XXXII, 11; Ragum Jon Jer. Deut XXXII, 14. [6]) Ibidem. [7]) Ibidem. [8]) Targum Onkelos, Jon, Jer. Gen. LXIX, 12. [9]) Ibid. [10]) Ex. 12, 2. [11]) Midrasz Rabbot, Deut. XII, 20. [12]) Midrasz Tehillim XLVIII, 13.

wym przymierzu z Bogiem zadzierzgnięte i utwierdzone. Kult religijny rozbłyśnie niewidzianą dotąd świetnością, a centrum jego będzie jak dawniej świątynia jerozolimska, tylko nie ręką człowieka, ale wprost ręką Bożą wzniesiona.

Skazując Boga na rolę architekta nowej świątyni przesadzali się Żydzi w malowaniu co prawda mniej estetycznych i przejaskrawionych, ale za to gigantycznych i przebogatych rozmiarów i kształtów świątyni. Świątynia ta, wymarzona przez wcale nie artystyczną wyobraźnię żydowską, jest prawdziwie jakimś monstrum. Aby dać świątyni godne podstawy, połączy Synaj, Tabor i Karmel, a na nich postawi górę Syjon[1]). Nowa Jerozolima będzie bardzo wielka; wedle jednych rozciągać się będzie aż do Damaszku[2]), wedle innych aż do oceanu[3]). Będzie też podwyższona, będzie trzy razy wyższa niż świat i dosięgnie aż do tronu chwały[4]).

* * *

Pomyślą też autorzy apokalipsy i o poganach. I im też chcą zapewnić udział w przyszłym raju ziemskim. Lecz i tutaj nie łudzimy się na chwilę. Ta idea o udziale pogan nic nie ma wspólnego z uniwersalizmem proroków albo Ewangelii. Bo ci poganie tylko o tyle są tolerowani w świecie i królestwie Żydów, o ile wcieleni w żydostwo będą Żydom służyć, albo się staną podwładnymi Żydów. Jak dzisiaj wielu Żydów nie chce iść się przesiedlać do nowej Jerozolimy, ażeby nie utracić łączności ze światem, w którym żyją i który pod swe wpływy chcą poddać, podobnie o takim podboju marzyli apokaliptycy. Żyd pozostawiał na to pogan przy życiu, ażeby miał nad kim swą władzę rozciągnąć i komu panować.

* * *

A więc ów przyszły czas mesjaństwa, mimo wstrząsów katastrofy, w istocie rzeczy był epoką ziemskiej chwały i triumfu Izraela. Nie w cienie eleuzyjskie wchodził Żyd

[1]) Midrasz Tehillim XXXVI, 10; LXXXVII, 3. [2]) Sifre Deut. I, 1. [3]) Pesikta de Rab Kahana 143ab. [4]) Pesikta Rabbati 173a, Midrasz Rabbot, Cant. VII, 5.

z Grekiem w przyszłym eonie, ani też w pojedynkę szedł w cienie przyszłości ze swym ziemskim dobytkiem, jak szli poganie, ale przyszłość otwierała na oścież swe bramy dla niego, ażeby go przyjąć z jego dobytkiem i jego rodziną, jego świątynią i jego państwem, jego królowaniem i panowaniem, jego sercem imperialistycznym, z jego zemstą syconą nad wrogami i ich upokorzeniem. Mogły się tu i tam w literaturę apokaliptyczną zabłąkać ogólniejsze i ogólnoludzkie idee, które miały korzeń jeden: korzeniem tym była apoteoza judaizmu.

* * *

W związku z panowaniem Żydów nad światem były nadzieje ich na szczęście doczesne w królestwie Bożym. Obrazy tego szczęścia malują oni w farbach fantasmagoryjnych; w tym celu przenośnie proroków biorą w znaczeniu dosłownym. Szaty obrazów proroczych naginają podług swojego widzi mi się, a wszystko okraszają wyobraźnią gubiącą się w istnych fantasmagoriach. Odnajdą się wprawdzie i tam w tych przyszłych wizjach echa prorocze, jak o zwycięstwie Jahwy nad szatanem i grzechem, jak o oczyszczeniu wewnętrznym ludu wybranego, jak o roli jednostek po śmierci, ale są to echa zabłąkane, są to tylko sztuczne pomosty kompromisów z proroctwami, które nie ważą na szali głównego nurtu mesjanizmu ziemskiego i obrazów przyszłej szczęśliwości narodu. Losy jednostek, jak już przed chwilą powiedziałem, stawiane są oddzielnie pod inną kategorię, lecz właściwie związane z mesjaństwem.

O ile w królestwie przyszłym odmalowany jest stan bezgrzeszności, to znać z tych opisów w zestawieniu z innymi, „iż daleko ważniejszą jest dla apokaliptyków myśl o panowaniu Izraela w szczęściu i jasności, w podbiciu pogan i blasku nowej Jeruzalem"[1]).

„W każdym razie — jak wnosi ten sam autor — trudno się tam dopatrzyć jakiejś oczyszczającej i przeistaczającej

[1]) Bousset, Die Religion d. Jud., str. 229.

siły w eschatologicznych myślach, która by wstrząsała sumieniem i do wejścia w siebie przynaglała, trudno się dopatrzyć jakiegoś głodu i pragnienia sprawiedliwości"[1]).

W ogóle charakter mesjanizmu ówczesnego tkwił głównie i prawie wyłącznie w narodzie żydowskim jako takim i w jego przyszłej roli. Losy indywiduum pojedyńczego, dzieje dusz, sprawy dusz — te należały do działu innego i ekonomii innej. „Nawet wiara w zmartwychwstanie — jak mówi o. Lagrange — nie miała łączności z samym mesjanizmem."

* * *

Czas mesjański i panowanie Mesjasza nawet w razie katastrofy sprowadzonej ręką Bożą nie były wcale identyczne z sądem ostatecznym, ale tworzyły rodzaj interregnum mesjańskiego przed sądem ostatecznym.

Bo i jakżeby inaczej pogodzić można tę wiarę w przyszłe królestwo mesjańskie walczących o niepodległość Żydów z opiniami wśród nich rozszerzanymi, jakoby przyjście Mesjasza miało się dokonać na końcu świata? Gdzież w takim razie będzie miejsce dla tej szczęśliwej generacji mnożących się w tysiące rodzin żydowskich, dla tych zbóż i pól, drzew, nareszcie świątyni, które przecie nie do nieba, ale do ziemi należą.

Widocznie tę trudność w pogodzeniu swej wiary w koniec świata i przyjście Mesjasza odczuwali sami Żydzi, bo w późniejszej erze odłączają czasy mesjańskie od czasów sądu ostatecznego. Co innego jest okres ostateczny ludzkości zainaugurowany przez sąd ostateczny, a zupełnie czym innym są czasy mesjańskie, które ten sąd poprzedzą, trwające wedle jednych pięćset, wedle innych tysiąc lat, wedle innych po wieki.

Królestwo Boże w przyszłości jest ochronione tą samą nazwą co i proroków, i jak u proroków uwerturą królestwa przyszłości jest sąd. Ale sąd ten w pojęciach ówczesnych jest

[1]) Tamże.

podwójny; jeden — to sąd ostateczny, ale drugi osobny, poprzedzający go — to sąd specyficznie żydowski, mesjański, w którym Mesjasz odmierzał kary narodom uciskającym Żyda. Był to sąd na wzór, jaki widział poeta nad narodami za uciśnioną Polskę.

Jest tu jednak wielka różnica między poezją naszą mesjańską a apokaliptyką żydowską. Bo w dniu rozprawy sądowej nad narodami uciskającymi Polskę kara nad nimi przemieni się w duchowe odrodzenie. Tymczasem Żyd, pałający zemstą i nienawiścią za swój długi ucisk, w swych przewidywaniach widział tylko karę wroga i jego zniszczenie. Ale nawet do sądu uniwersalnego wnosił Żyd swój nacjonalizm i uwieczniał go tak w żydowskich wybranych, jak i w ognisku zagrobowego życia, które się okręcało dokoła świątyni jeruzalemskiej, jak w kulcie żydowskim, który w tamtym świecie miał objąć świat cały.

A więc czego się dotknął, chociażby i życia wiecznego, tam wszędzie wnosił swój imperializm żydowski, którego osią i ośrodkiem było jego królestwo.

Ale o ile to jest sąd mesjański, to w pojęciu Henocha jest on ostatecznie niczym innym jak obwołaniem przez najwyższy wyrok mesjański czy Boży zwycięstwa Żydów nad poganami i obwieszczeniem królestwa żydowskiego.

Jest to więc sąd, do jakiego wzdychali nasi wieszczepoeci, gdy się modlili w litanii o wielką wojnę narodów, która miała się skończyć sądem Pańskim nad ciemiężycielami i zaborcami Polski. Tylko sąd wieszczów naszych okręcał się dokoła wielkich idei moralnych, wśród których wysuwała się na czoło idea uświęcenia siebie i odnowienia moralnego świata. Krasiński wołał:

Daj nam, o Panie, czynami świętymi
w dzień sądu twego samym wskrzesić siebie!

Na tych ideach twórczych, oczyszczających i uświęcających zbywało jednak apokaliptyce żydowskiej.

Jest wprawdzie mowa w tych księgach także i o pokucie i nawróceniu i jest to aż nadto zrozumiałe; bo przecie

nie podobna było naśladować proroków, a główny ton i hasło mów proroczych, pokutę i nawrócenie, pominąć zupełnie.

Lecz nigdy ponad formalną nazwę nie przedrze się idea pokuty do sumień i dusz; nigdy nie zapali ogniem pożądania serc, nigdy nie obudzi głodu dusz, nigdy pożądaniem sprawiedliwości nie zaprawi serc i sumień. Pokuta pozostanie w tych księgach zimną i oderwaną formułką, lecz nie zaczynem nowym ludu i odrodzenia.

Rozdział drugi.

MESJASZ ŻYDOWSKI.

Wielka rozbieżność między przepowiedniami proroków a pojęciami nacjonalizmu żydowskiego w odniesieniu do przyszłej roli Mesjasza. — Królestwo bez Mesjasza odmalowane w księgach apokaliptycznych. — Mesjasz apokaliptyczny opisany w tychże księgach. — Mesjasz współczesny, którego typ odnaleźć można w późniejszym Talmudzie.

Mesjańskie pojęcia są osnute na prorokach, ale wykoszlawiają pełnię myśli proroczej na rzecz nacjonalizmu żydowskiego. Różne odmiany w typach mesjańskich: Mesjasz poezji apokaliptycznej a Mesjasz Talmudu, Mesjasz-duch, anioł mściciel a wielki bojownik, drugi Aleksander Wielki czy Cezar. Typ mesjański apokaliptyczny, nierealny jest Mesjaszem ambarasu i mglistej, bałamutnej fantasmagorii; oba jednak typy jednoczą się w służbie ziemskiego mesjaństwa żydowskiego.

Wyobrażenia o Mesjaszu również nie były jednolite, ale jednak zbiegały się z sobą w tym, że na ogół mesjanizm był wojującym, a Mesjasz był w wojnie mesjańskiej narodu żydowskiego wybawicielem i wodzem. Był on nim nawet wówczas, gdy schodził na ziemię na końcu tego eonu i zwyciężał nie własną siłą, ale mocą Bożą. W tym tkwiła wspólność pojęć mesjańskich mimo wszystkich rozbieżności pomiędzy mesjanizmem rabinów a apokaliptyków.

Rozbieżności te w pojęciach o roli Mesjasza były pod pewnym względem naturalnym wynikiem trudności w skoordynowaniu mesjańskich przepowiedni proroków.

Królestwo Boże raz występuje w księgach proroczych w kraśnej, bogatej ziemskiej szacie, to znowu jawi się w nadziemskich przebłyskach. Tak samo i Mesjasz; tkwią w nim na przemian rysy ziemskie i nadziemskie — ludzkie i Boże.

Otóż takiego problemu, jaki się narzucał z ksiąg proroczych, nie mógł rozwiązać nikt z komentatorów.

Tymczasem komentatorowie ksiąg proroczych wybierali na oślep to te, to tamte obrazy z tych ksiąg i uwydatniali bardziej to jedną, to drugą dziedzinę ziemskiego i nadziemskiego charakteru królestwa Bożego i mesjaństwa. Przykrawywali zaś oni zarówno królestwo Boże jak i jego króla do swojego smaku, do swoich wyobrażeń i do swoich potrzeb. Oto jest wytłumaczenie krótkie zagadki podwójnego oblicza idei mesjańskiej u Żydów.

Mesjasz, którego oczekiwano, był ściśle związany w pojęciach ówczesnych z żydowskim nacjonalizmem; miał on wybawić Żydów z ucisku niewoli, dokonać pomsty na ich nieprzyjaciołach i albo wprowadzić, lub też utwierdzić królestwo mesjańskie na ziemi.

I tu tkwi właśnie jądro wszystkich nadziei mesjańskich wyrażonych czy to przez pisma apokaliptyczne, czy też daleko później pomieszczonych w Talmudzie.

Poza tymi głównymi liniami panuje w pojęciach ówczesnych istny chaos co do bliższych określeń charakteru i roli Mesjasza. Wszystkie jednak wyobrażenia o Mesjaszu zapożyczały się u wielkich proroków. Tam, w tych proroczych obrazach widniał Mesjasz jako ten, na którego by wskazać można słowy Piłata: Ecce homo! Tam jednak zarazem posiadał on tak daleko idące, tak ponad miarę człowieka wychodzące dary i znamiona, iż wspierając się o księgi prorocze można było wołać: Odkupiciel, Bóg-Człowiek!

Komentatorowie proroków, stojąc przed tak bogatą zastawą proroczych wizyj i obrazów rozpiętych między niebem a ziemią, między charakterem mesjańskim nadziemskim a ziemskim, mieli w czym wybierać, więc i dobierali do swego smaku i do swoich nacjonalistycznych idei te przede wszystkim miejsca z proroków, które się wiązały z ludzkim charakterem Mesjasza. Ale i inne także rysy Mesjasza przyginali oni ku nadziejom na restaurację, odnowienie i pełne wskrzeszenie królestwa Izraela.

Ta mnogość i bogactwo galerii obrazów Mesjasza u proroków o tak rozpiętej skali, o takich przeciwieństwach po-

między bóstwem a człowieczeństwem była jednocześnie największym ambarasem i największą trudnością dla komentatorów proroków. I tu się oni gubią w wytycznych, przez siebie wedle modły proroków nakreślonych liniach i jedni i drudzy; i ci, co wyłącznie tylko ziemski charakter Mesjasza uznają, i ci, co są wierniejsi prorokom i docierając do charakteru nadziemskiego, nie umieją pogodzić ze sobą elementu ludzkiego i nadludzkiego. Nic w tym zresztą dziwnego, bo dopiero żywy przykład eksperymentalny mógł wykazać, jak się mogły złączyć z sobą tak sobie przeciwstawione pierwiastki. Sama jednak dyskusja dialektyczna albo same wyobrażenia poetyckie nie były zdolne tego skojarzenia dokonać. Stąd te przeróżne odmiany mesjańskich obrazów, które są wynikiem właśnie wielkiego wewnętrznego ambarasu w ujęciu postaci Mesjasza.

Nie można się więc dziwić zupełnie, jeżeli apokaliptyka nie mogła i nie zdołała uzgodnić charakteru ziemskiego i nadziemskiego Mesjasza zawartego w proroctwach i jeżeli wyżłobiła sobie dlatego dwa odmienne koryta, którymi dwa różne nurty mesjańskie — ziemski i nadziemski — spływały.

Apokaliptyka w tym znaczeniu jest pod szatą poetyczną w gruncie rzeczy spekulacją talmudyczną, w której porywa się na wielkie zadanie przerastające zupełnie jej siły i możność. Bo nigdy nikt tak sprzecznych problemów drogą teorii objąć nie zdoła. Na to potrzeba było postaci i życia, a postaci tak jedynej jak Chrystus, w którym te problemy rozwiązane zostają. Ale poza Ewangelią każda próba proroczej syntezy kończy się fiaskiem. Czy to byli ówcześni spekulatywni poeci, czy nimi są dzisiejsi uczeni, poza ewangelią szukający rozwiązania tego samego problemu, wszystko to jedno. Owocem tych prób jest powikłanie się w sprzeczności bez wyjścia i chaos.

Można natomiast mieć pretensje do pisarzy apokaliptycznych, iż jednego i drugiego typu, chociaż wziętych z osobna, nie odtworzyli na modłę proroków, ale skurczyli je i przygięli do swych egoistycznych wyobrażeń i marzeń.

* * *

Zbieram to razem, co tu powiedziałem.

Można podzielić na trzy kategorie sposoby rozwiązania problemu mesjańskiego przez współczesnych.

Pierwszym sposobem wywinięcia się z trudnej sytuacji było uczepienie się tylko o wizje przyszłego królestwa mesjańskiego lub też eschatologicznego, a wyrzucenie bez ceremonii samego Mesjasza. Był to mesjanizm bez Mesjasza samego. Tego rodzaju mesjanizm przedstawiają: a) Syriacka „Księga Barucha", b) pierwsza część „Księgi Henocha", c) „Księga jubileuszów" i d) kilka ustępów z „Apokalipsy Ezdrasza"[1]).

Ale chyba coś podobnego nie jest możliwe do wiary, a jednak Mesjasz, który wedle pojęć ówczesnych nie był ani odkupicielem, ani zbawcą — gdyż dzieło odkupienia zastrzegano samemu Bogu — był istotnie czymś zbędnym w królestwie mesjańskim. Mogło się ono doskonale obejść bez niego. A jednak takie rozwiązanie dane przez poetów apokaliptycznych było czymś zupełnie odosobnionym, gdyż panowały powszechnie najżywsze nadzieje i oczekiwania na Mesjasza, który miał się objawić i zstąpić z nieba na ziemię. Nikt się więc z podobnym rozwiązaniem mesjańskiego problemu nie liczył i nikt go nie brał pod rozwagę. Pozostał on tylko poetyczno-filozoficznym przetworem mesjańskiego królestwa.

Drugie rozwiązanie problemu spotykamy przeważnie w poezji apokaliptycznej, czy to w „Parabolach Henocha", czy to w „Czwartej Księdze Ezdrasza", czy to w „Psalmach Salomona", czy w „Testamencie dwunastu patriarchów". Mimo wkładów, które tam są chrześcijańskie, Mesjasz, mający przyjść, nosi na sobie te nadziemskie znamiona, jakie mu są przypisane przez proroków. A jednak na tych kliszach, na których miał się odbić obraz nadziemski Mesjasza szkicowany ręką proroków, znać nieudolną pracę fotografa. Obraz bowiem wychodzi niezupełny, zamazany, i dlatego właśnie, że jego twórcy nie mogą dotrzeć sami do ostatnich

[1]) Hen. X. 16-19; XXV, 3-6; Jub. I, 29; XXIII, 27-31; 4 Ezdr. VII, 26 i dalsze. Patrz Bonsirven, Le Judaïsme Palestinien, op. c. t. I, str. 441.

konsekwencyj, Mesjasz ich zawisa gdzieś w powietrzu; ostatecznie ani Bóg, ani pełny człowiek, tylko raczej jakiś fantom, jakiś anioł-mściciel. Co z nim zrobić, gdzie go pomieścić, jaką rolę mu nadać na ziemi, w jaką działalność w sądzie i dziejach królestwa Bożego go wprowadzić? Oto ciągły ambaras eschatologów, który ich popycha do tworzenia większych lub mniejszych fantasmagoryj eschatologiczno-ziemskich, mimo wszystkie nazwy jak Syn Człowieczy, mimo wszystkie określenia jak na przykład preegzystencji, mądrości, sprawiedliwości, sędziego niezbożnych, które eschatolodzy swojemu Mesjaszowi przyznają.

Taki obraz Mesjasza nie mógł się również przyjąć w umysłach współczesnych.

Zajmijmy się jeszcze rysami transcendentalnego Mesjasza ksiąg apokaliptycznych.

Literatura apokaliptyczna nazbyt była niejednolita, nazbyt wiele nosiła w sobie sprzecznych pierwiastków, miała zbyt fantastyczne obrazy, nazbyt była rozpierzchła, ażeby ją można było za co innego brać jak tylko za produkt poetycznej wyobraźni. Najważniejsze jednak mesjaństwo, tj. sam Mesjasz był w niej przedstawiony w tak chaotyczny sposób, że wywoływał tylko zamęt pojęć. Raz walczy on na ziemi, to znów jawi się jak sędzia na końcu świata; raz walczy sam, to znów wyręcza go w walce z wrogami Bóg; raz się zrywa do walki z Rzymem i wrogami Izraela, to znowu z Belialem; raz króluje on w państwie, to znowu obchodzi się ono bez niego.

Kto by się tu odnalazł? Kto by mógł szukać w takim chaosie jednolitego schematu czy typu? Gdzie szukać tu jakiej zwrotnej myśli religijnej? Dopiero krytycyzm dni dzisiejszych starał się uporządkować szczegóły, zestroić je w system i postać Mesjasza wypośrodkować.

Ale nawet nie zdawał sobie ów krytycyzm sprawy z tego, jak bardzo chaotycznie sam miarę Ewangelii w jej jednolitym mesjańskim typie wkładał w te fantasmagorie, które o tyle tylko miały w sobie coś realnego, o ile czerpały z proroctw i ksiąg świętych. I dzięki temu samozłudzeniu do jakichże to istnych orgij krytycznych ta krytyka czasem dochodzi; każe przemawiać tej literaturze językiem Ewangelii, wstrzykuje w nią jej krew, ażeby po takiej operacji pytać, ile też Ewangelia sama tej literaturze zawdzięcza.

Typ Mesjasza transcendentalnego o rysach nadziemskich odnajduje się w pewnych księgach literatury apokryficznej; odtworzone są tam te rysy prorocze, które zdają się go wynosić nad człowieka. Ale dopiero kiedy się próbki tych prac zestawi razem, widzi się, jak nawet mimo tego czy tamtego pięknego rysu są one nieudolne.

I nie mogło być inaczej. Jak długo bowiem wyobraźnia ludzka obraca się w dziedzinie czysto ludzkiej, autor odtwarzający pod jej wpływem postacie choćby bohaterskie stąpa jednak ostatecznie zawsze po gruncie pewnym i jemu znanym. Ale ledwie taki autor dotknie dziedziny nadziemskiej, a więc świata mu obcego, opuszcza go pewność i poczyna się on słaniać w mglistych tworach wyobraźni swej nawet wówczas, gdy ma sobie podane wzory, jak w tym wypadku wzory prorocze.

Zobaczymy za chwilę, jak nawet ten Mesjasz transcendentalny w literaturze z czasów Chrystusowych kończy ostatecznie na tym, że przechodzi w służbę nacjonalizmu żydowskiego. Ale taki, jakim on jest w swych rysach transcendentalnych, mógłby być śmiało nazwany Mesjaszem ambarasu literatury poetycznej żydowskiej, to jest literatury apokaliptycznej.

Tak na przykład Mesjasz w „Księdze Henocha" jest na pozór ten sam, co i Mesjasz u proroka Daniela, bo i o jego preegzystencji jest mowa, bo i nazwa jest ta sama Syna Człowieczego. Ale jakże nieudolna jest tu kopia proroka! Jak mętny, wprost bałamutny jest jej obraz i jak nawet preegzystencja Mesjasza w Danielu występuje w Henochu jako preegzystencja nazwiska, a nie osoby. I ledwie swojego Mesjasza wyniósł apokaliptyk w górę aż pod gwiazdy, a już go połączyć nie umie z Mesjaszem proroctw, które go zapowiadają jako wiodącego życie na ziemi a pochodzącego z rodu Dawida. Każdy się pyta: I cóż to za twór dziwny? Mesjaszli to, czy też jakiś anioł mściciel, czy upiór?

Ale i autor Henocha czuje ambaras, bo i on chciałby jednak za wszelką cenę mieć swego Mesjasza na ziemi, ale daremnie; już nie ściągnie na nią swego tworu nierealnego, więc posyła tam jego substytuta, jego sobowtór — Henocha. To tylko jeden obrazek tej dziwacznej kombinacji obrazów proroczych, a raczej tej zupełnej bezradności autorów wobec problemu mesjańskiego. Nic więc dziwnego, że inni autorzy apokalips wolą się obejść bez Mesjasza w ogóle, bo nawet jego rola jako sędziego jest ostatecznie zbędna, o ile nie jest związana z rolą zbawcy na ziemi.

Dlaczegożby więc sądu nie miał przeprowadzić sam Jahwe? Czy to nie prostsze, a przede wszystkim tyle mniej ambarasowne? I w pierwszej partii Henocha w miejsce Mesjasza sam Bóg na widownię występuje. I w apokalipsach taki Mesjasz również występuje, a nawet kiedy apokaliptycy wysyłają Mesjasza swojego hen aż ku niebu, to i wtedy bardzo po ziemsku określają właściwą jego rolę. Bo otoczą go nimbem niebiańskim tylko po to, ażeby Mesjasz, niby nowy Prometeusz żydowski, prażył zwarte bojowe szyki rzymskie ogniem z nieba.

* * *

Zdawałoby się, że Mesjasz apokaliptyki, gdy od ziemi w obłoki ulata, gdy z ksiąg proroczych zabrał dla siebie wielkie tytuły, okaże się także i w darach swych czymś więcej niż człowiekiem, że zajaśnieje prawdziwie jako odkupiciel. Ale tu czeka nas nowe rozczarowanie. Wielkie, śmiałe, potężne linie proroków wskazujące na Boga-Dziecinę pokurczą się w swym orlim wzlocie i Mesjasz zmalały nawet w swych darach i łaskach nie wybiegnie poza ramy zwykłego człowieczeństwa. Nawet gdy jest on przez Boga obdarzony, jest nim zawsze o tyle tylko, o ile wybrany jaki czy święty ubogaconym być może. I tu w tym się styka ten typ mesjański z typem Talmudu, wołając ku wszystkim, gdy o życiu wewnętrznym Mesjasza jest mowa: „Nihil humani a me alienum puto".

Nie ma też dlatego i mowy we współczesnym mesjanizmie o Mesjaszu, zbawcy dusz i ich pośredniku u Ojca. Te

pojęcia już przygotowane przez Izajasza proroka o słudze Jahwy, który czyni ekspiację za świat przez krew swoją i śmierć, były obce mesjanizmowi współczesnemu nawet w jego wzlotach apokaliptycznych, w jego zapowiedziach wieku złotego i w jego akcentach moralnych związanych z przyszłym Mesjaszem. Co najwyżej wzniesie się apokaliptyka do przedstawienia Mesjasza jako „zesłannika Jahwy" łamiącego moce piekła, niszczącego grzeszników i wodza swego ludu na drogach mądrości, jakkolwiek u Mesjasza, który z ziemią nic nie ma wspólnego i od razu zstępuje na sąd, wszystkie te dary, jakimi go księga Henocha obdarza, są nie spożytkowane, są martwą monetą nie puszczoną w ruch.

Ponad ten szczytny charakter Mesjasza, jak gdyby zabłąkany w księgi prorocze a uwidoczniony w „Psalmach Salomona" (17), pojęcia współczesne się nie wzbiją, a więc nie przyznają one Mesjaszowi ni władzy odpuszczania grzechów, ni mocy bezpośredniej uświęcenia dusz. Coś podobnego przyznać Mesjaszowi byłoby świętokradztwem, naruszeniem praw Bożych; byłoby wtargnięciem w atrybucje Boże, i dlatego Żydzi usłyszawszy, iż Chrystus odpuszcza grzechy, zawołają: „Któż może grzechy odpuszczać, jeno sam Bóg".

Mesjasz więc nawet w tych wyjątkowych miejscach, które uwypuklają jego ducha w apokaliptyce, jest raczej jakimś aniołem mścicielem, karzącym zło i grzech, ale nigdy nie jest uświęcicielem dusz, nigdy ich władcą i nigdy szafarzem odpuszczania i przebaczania. Nic też wiedzieć nie chcą współcześni o Mesjaszu cierpiącym i zapowiedziach jego tak wyraźnych, wprost wyzywających u Izajasza proroka.

„Myśl o cierpieniach Mesjasza w każdym razie była daleka od pojęć starej synagogi z czasów Jezusa. I to właśnie wypływało z ówczesnych wyobrażeń o Mesjaszu. Wedle pseudoepigrafów przedchrześcijańskiej ery miały czasy Mesjasza przynieść dokonanie zbawienia. Mesjasz słowem swoim pokonuje wszystkich nieprzyjaciół Izraela i podbija wszystkie narody pod swoje panowanie. Zasiada on na tronie swej chwały i sądzi możne tego świata i króle ich. Wszystkie rzeczy są przed nim odkryte i nikt nie śmie w jego obec-

ności poruszać rzeczy marnych. I czas tej chwały trwać będzie wiecznie. Przy takich wyobrażeniach nie mogło być mowy oczywiście o cierpieniach Mesjasza"[1]).

Echo tych zapatrywań odnajdujemy w Ewangelii. Kiedy Piotr wyznał, iż Chrystus jest Mesjaszem — w odpowiedzi na to wyznanie Chrystus zapowiada swym uczniom swą mękę i swoją śmierć[2]). Wtedy to Piotr nie tylko pod wpływem przywiązania, lecz niezawodnie i pod wpływem opinii mesjańskiej, na tę zapowiedź formalnie odszedł od siebie, bo nie podobna było połączyć w jego umyśle dwu takich sprzeczności jak mesjaństwo i cierpienie, i pisze ewangelista: *„I wziąwszy Go Piotr* na bok, *począł Go strofować, mówiąc: Boże Cię uchowaj, Panie! Nie przyjdzie to na Ciebie!"*[3]).

„Wobec prawa mojżeszowego, wobec ceremonii tego prawa, Mesjasz nie posiada żadnej władzy do jakichkolwiek reform"[4]). Jest on tylko jakimś nadrabinem, który prawo potrafi wyłożyć lepiej niż doktor zakonu, ale czymś niesłychanym jest dla pojęć współczesnych oświadczenie Mesjasza, iż jest na przykład „panem i szabatu", albo jakakolwiek zmiana ustaw ceremonialnych przez niego.

Nie będzie też miał Mesjasz przywileju sądu nad duszami, który jest zastrzeżony jedynie samemu Bogu. Z widoczną aluzją do pojęć chrześcijańskich, z naciskiem podkreśla „IV Księga Ezdrasza", że sąd będzie dziełem Boga, a nie czyimś innym (per me et non per alium). Wyjątek, jaki pod tym względem stanowi ustęp w „Parabolach Henocha", jest, jak słusznie pisze Charue, raczej pozorny aniżeli rzeczywisty i tylko potwierdza regułę ogólną.

Pisze Charue: „W tych obrazach apokaliptycznych obecność Syna Człowieczego na sądzie eschatologicznym jest koniecznie potrzebna, bo właśnie ona stanowić ma o owym „ludzie mesjanicznym", gdyż założenie królestwa wedle tradycji jest dziełem Mesjasza; lecz z drugiej strony, jeżeli wybór członków królestwa związany jest z wyrokami sądu ostatecznego, potrzeba, by Syn Człowieczy działał zgodnie

[1]) Strack-Billerbeck, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes, München 1924, str. 282. [2]) Mat. 16, 21. [3]) Tamże 16, 22. [4]) Strack-Billerbeck, l. c., str. 5.

z „Panem Duchów" i występował raczej jako głosiciel jego wyroków, zanim się stanie ich wykonawcą. Jednym słowem, właśnie idea przeniesienia mesjanizmu w życie przyszłe wymaga zespolenia ról dotąd oddzielnych Boga, sędziego dusz, i Mesjasza — założyciela królestwa. W ten sposób „Parabole Henocha" zbaczają od typu klasycznego na punkcie bardzo ważnym"[1]).

Jak z tej krótkiej analizy widzimy, Mesjasz apokaliptyki i Mesjasz pojęć współczesnych jest pomniejszycielem Mesjasza proroków. Cóż bowiem znaczy przypisany mu charakter preegzystencji u Henocha, albo udział jego w mądrości i sprawiedliwości „Pana Duchów", co za walory ma jego sąd mesjański albo wypraszanie dla ludzi zbawienia, skoro te wszystkie dary nie dosięgają jego bezpośredniej akcji na dusze i zatrzymują się raczej w dziedzinie sądowniczej.

Bo wszystkie te dary, jakie wylicza Księga Henocha — czy dar czytania w duszach, czy dar mądrości, czy sprawiedliwość użyczona Mesjaszowi przez „Pana Duchów" poza jego preegzystencją głoszoną przez autora — można odnaleźć w tylu a tylu duszach błogosławionych, wyniesionych na ołtarze przy procesach kanonizacyjnych. Nie potrzeba więc dla takich darów szukać miejsca aż u Mesjasza. A jeszcze wtedy, gdy się zetkniemy z takimi darami czy u św. Katarzyny Sieneńskiej, czy św. Teresy, to jeszcze wypadnie zestawienie tych dusz wybranych z apokaliptycznym Mesjaszem na ich korzyść, albowiem one używały tych darów dla dobra dusz, kiedy tymczasem Mesjasz Henocha przychodzi już gotowy, gdy rozdział między złymi a dobrymi, między Izraelem a poganami już jest dokonany, gdy praca urobienia dusz już jest zakończona.

Ale nie zapominajmy o tym, że i te wielkie koncesje dla nadprzyrodzonego charakteru Mesjasza, które odnajdujemy w „Parabolach Henocha", nie przyjęły się jednak bynajmniej w umysłach współczesnych, nie zdołały one sobie utorować drogi i wyżłobić jej w ówczesnej umysłowości żydowskiej.

[1]) Charue, L'Incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament, str. 35.

Pozostaną one jej obce i jakby nierealne. A te iskry zabłąkane po ognistych wzniesieniach proroków, zwących Mesjasza to synem Dawida, to Emanuelem, to Sługą Jahwy, to Synem Człowieczym, same pogasną zdławione nacjonalizmem żydowskim. Z tych zaś wielkich dopiero co wyliczonych tytułów mesjańskich, którymi prorocy obdarzą tego, „który przyjść ma", kryjących takie wielkie zapowiedzi skarbów duchowych, pozostanie nawet w apokalipsie Henocha forma raczej, a nie duchowa treść.

Pod szumnymi więc formami ginącego świata i Mesjasza transcendentalnego ukrywało się bezpiecznie ziemskie eldorado królestwa Izraela. Nie poezja apokaliptyczna stwarza miraże przyszłej ziemskiej szczęśliwości Izraela, lecz odwrotnie, nadzieje ziemskie stają się natchnieniem poezji; przyszła chwała Izraela jest ściśle złączona z chwałą samego Boga.

Ale pośród tych ograniczeń i to bardzo zasadniczych ten Mesjasz, zdawałoby się, całkiem od ziemi oderwany, ten Mesjasz-Duch odnajdzie się pośród prądów ziemskiego żydowskiego mesjańtwa jako oś walk o żydowskie wyzwolenie i królestwo. A więc ideał wojującego mesjanizmu nie skapituluje przed nadziemskim fantomem, lecz przeciwnie, wprzęgnie go w swój zwycięski rydwan. Ten ideał Mesjasza występował w związku psychologicznym z podłożem narodowym.

Im grubsze cienie słaniały się nad Izraelem, im silniej rysowały się mury świeżo utworzonego już wolnego państwa, im podźwięk kajdanów stawał się bliższym i donioślejszym, tymci bardziej oddalała się smutna rzeczywistość od kraśnych wieszczeń proroczych o czasach mesjańskich, których Izrael nigdy nie umiał odłączyć od szczęsnej doczesności.

Czyżby zawodziły proroctwa? Czyżby wieszczone przez nich królestwo było jakąś fantasmagorią, jakąś fata morganą urągającą twardej rzeczywistości?

Nie, nie! — wołały księgi apokaliptyczne; tylko ufajcie, proroctwa się spełnią. Królestwo nadejdzie! — wołali ci, którzy z proroctw wybierali jeno ziemską skorupę, ale z ziarnem tych proroctw albo po macoszemu się obchodzili, lub też zupełnie je zapoznawali. Zapełnić rozdźwięk między proroctwem a rzeczywistością, narzucić pomost nadziei między wiekiem dzisiejszym a wiekiem przyszłości (ten olam a przyszły olam), na czasy najcięższe wskazywać jako na przedsionek czasów mesjańskich, ukazać na nie jako na przybliżenie się mesjanicznej epoki poczynającej się w „dolores Messiae", a nie jako na oddalenie od niej — oto był motyw i program apokaliptyki żydowskiej. A wielką nadzieję przyszłości ożywia apokaliptyka i zaprawia bardzo konkretną treścią; przez symboliczne obrazy ksiąg, przez wspomnienia dziejów przeszłości, pośród ech głosów proroczych, pośród nazw i idei ogólnych przewija się jedno potężne a realne hasło o królestwie Izraela.

Ale nacjonalizm żydowski, który podsycał te obrazy, znajdował i tu nawet ujście dla siebie. Nie dbał on o żadne logiczne konsekwencje i pod formą tak oderwanego od ziemi mesjańtwa, pod formą wizyj proroczych umiał on przemycić na wskroś ziemski, na wskroś żydowski wojujący mesjanizm.

I w tym jednym punkcie był Mesjasz eschatologów jedynie realny i mógł chwycić z tej strony współczesną wyobraźnię ludową.

Nie dosyć na tym, że Izrael będzie z kajdan zwolniony, a nawet nie dosyć na tym, że własne zdobędzie królestwo. Kres ambicji narodowej w apokaliptyce sięga daleko wyżej, bo Izrael wedle wieszczeń ksiąg będzie panował nad światem; jego zwycięska stopa deptać będzie ciemiężycieli, a jego serce sycić się będzie rozkosznym uczuciem zemsty.

* * *

Ostatnim wykwitem apokaliptyki jest mesjanizm żydowski w jego olbrzymiej ambicji narodowej.

I wszystko to jedno, czy księgi te mają więcej czy też mniej obrazów nasyconych idealizmem, czy określenia są więcej czy mniej symboliczne — wszędzie i zawsze przebiega przez te karty potężny podmuch ziemskiej nadziei na panowanie Żyda nad światem. Mniejsza już o to, jak i w jakich warunkach: z Mesjaszem czy bez Mesjasza, przez spalenie świata ogniem czy też przez walki na tym świecie, przez bitwy i boje normalnie staczane, czy też przez nadzwyczajne

pociski z nieba, ale zawsze wróg będzie upokorzony, a Izrael będzie panował.

Zapewne nazbyt obficie czerpali autorzy tych ksiąg z bogatej studni ksiąg historycznych Starego Testamentu, a przede wszystkim z ksiąg proroczych, ażeby i w nich nie rozbrzmiewały też i nuty nadziemskie o sądzie pośmiertnym, o panowaniu Tory, o usprawiedliwieniu, o grzechach itd. itd. Ale te jakby zabłąkane echa w gąszczu nacjonalizmu ziemskiego nigdy nie zdołały nad nim zapanować i zatriumfować.

Pieczęcią na te rozważania o charakterze ziemskiej apokaliptyki żydowskiej niechaj będą cytaty zaczerpnięte z ksiąg apokaliptycznych bez względu na to, w jakim charakterze ujawnia się w nich mesjaństwo. W tej idei łączą się i podają sobie ręce typy Mesjasza transcendentalnego i Mesjasza zstępującego na ziemię.

I tutaj w tych tendencjach imperialistycznych Żydów zawładnięcia światem przez Mesjasza, zatrą się wszelkie różnice między mesjanizmem transcendentalnym pewnego działu apokaliptyki żydowskiej a typem wojującym, na wskroś ziemskim Mesjasza — wodza i zdobywcy. Ujściem bowiem ostatecznym transcendentalnej apokaliptyki żydowskiej jest nic innego jak tylko żydowski nacjonalizm i żydowski imperializm. Wszystkie wielkie określenia i charaktery, jakimi ta apokaliptyka niby nimbem osłania swojego Mesjasza, w tym jednym ognisku się zbiegają; przetapiają się na ten jeden wielki cel: apoteozy Izraela. Przytoczę tu dla przykładu kilka cytatów z ksiąg apokaliptycznych.

Z reguły nawet Mesjasz apokaliptyczny jest Mesjaszem wojującym. Nawet tam, gdzie apokaliptyka maluje Mesjasza jako męża sprawiedliwego, na którego przyjście należy sposobić serca[1]), jeszcze i ten Mesjasz będzie pokonywał siłą niesprawiedliwych władców, będzie oczyszczał Jeruzalem z wrogów, będzie berłem żelaznym kruszył ich dumę[2]).

Ten wróg to przede wszystkim Rzym. Apokaliptyka Ezdrasza maluje walkę zażartą między orłem, tj. Rzymem, a lwem, tj. Mesjaszem, która się skończy spaleniem żywcem orła[3]). Apokaliptyka Barucha dodaje do pokonania

[1]) Psalm Sal. 17, 36. [2]) V, 21-25. [3]) 12, 31, nn.

Rzymu i ostatniego władcy rzymskiego przez Mesjasza jedną antytezę triumfalnego pochodu rzymskiego na Kapitol: pochód triumfalny na gród Syjonu. Po zniszczeniu rzymskich legionów prowadzą Cezara rzymskiego w kajdanach do Jeruzalem, który tam ręką Mesjasza zostaje ubity[1]). Cóż to za uczta dla wyobraźni Żyda marzącej o zemście i triumfie nad upokorzonym i ujarzmionym Cezarem! Aby najplastyczniej przedstawić siłę bojową Mesjasza, nie szczędzi Apokaliptyka Ezdrasza najfantastyczniejszych opisów. Mesjasz wychodzi jako Afrodyta z fali morskiej, a potem wstępuje na obłok i zlatuje na ziemię. A z wszystkich stron świata zbiega się wojsko olbrzymie, cała ludzkość. On jeden staje przeciw niej, wsiada na ogromną górę, na której wyrusza na bój, jakby na jakim olbrzymim koniu, i pokonuje całą ludzkość nie bronią w ogóle jakąkolwiek, ale ogniem, którym zieje na wrogów i pali doszczętnie i niszczy[2]).

Dosyć chyba na tym, by ducha mesjaństwa żydowskiego poznać i zrozumieć.

W „Księgach Henocha" występują na widownię ludy i ich wodzowie w postaci zwierząt, a Izrael pokonuje swych wrogów mieczem zwycięskim, który mu Bóg daje w ręce. „Widziałem, że owcom dany został w ręce miecz, a ciągnęły owce przeciw zwierzętom ziemi, aby je ubić, a wszystkie zwierzęta i ptaki niebios uciekały przed nimi[3]). Podobnie w Apokaliptyce dziesięciu tygodni[4]). Ale nawet tam, gdzie się do apokaliptyki zakradnie idea o karze niesprawiedliwości i wyzysku, kara ta wymierzana jest przez miecz[5]).

Jaki to znamienny szczegół dla ducha apokaliptyki żydowskiej! Żyd czuje całą swoją niemoc i zwierza swemu Bogu krwawą rozprawę z swoimi wrogami. Ale żal mu się robi tego, że go Bóg wyręczy w zemście samej; dlatego nie chce się pozbawić tej najmilszej uczty nienawiści i każe Bogu swemu wziąć udział w zemście Żydów. „Nie lękajcie się grzeszników (pogan) — woła Henoch — odda ich Bóg znowu

[1]) 39 n. [2]) IV Ks. Ezdrasza XIII, 1-13. [3]) Ks. Henocha 90, 19. [4]) Ap. dziesięciu tygodni stanowi 93. rozdział Księgi Henocha. [5]) Ks. Henocha.

w wasze ręce, abyście podług waszego upodobania sąd nad nimi czynili"[1]). A znowu odzywa się do pogan uciskających Żydów: „Biada wam, grzesznikom, którzy uciskacie sprawiedliwych, gdyż wy będziecie oddani i prześladowani, a ciężko was tłoczyć będzie"[2]). Pastwiąca się zemsta, szukająca krwi i tortur wrogów, by się ich męką sycić mogła, wyziera z dalszych słów apokalipsy: „Biada wam, którzy miłujecie dzieła nieprawości, dlaczego nadziewacie się dobra? Czyż nie wiecie, że zostaniecie oddani w ręce sprawiedliwych, ci zaś obrzynać wam będą szyje i bez miłosierdzia zabijać"[3]). Będzie to najmilsza cząstka i zajęcie sprawiedliwych: „bezustanne przelewanie krwi wrogów swoich"[4]).

Nawet wtedy gdy w obrazach Henocha sam Mesjasz występuje do walki z wrogami, nie dosyć jest na tym autorom. że ten Mesjasz króle z tronów strąca, zęby grzeszników ściera i potężnych tego świata niszczy i to narzędziami tortur, szczegółowo w apokaliptyce opisanymi (59, 2). Wreszcie wierni Żydzi czuliby się upośledzeni, gdyby dzieło pastwiącej się zemsty spełnił za nich sam ich Mesjasz; obiecuje więc im autor apokalipsy, że na roli katów w niszczącym dziele zbywać nie będzie i że ta rola przypadnie w udziale wiernym. Będą ją oni spełniać tak bezlitośnie, że zabijani wrogowie nawet nie będą mogli prosić ich o miłosierdzie.

Czasem znów maluje apokaliptyka wojny mesjańskie i zniszczenie w nich wrogów w tak strasznych obrazach, że sama się lęka o udział Żydów w takim powszechnym zniszczeniu, by snać i oni nie byli nim zmiażdżeni i starci. Więc zamiast kazać wyruszać swoim na pole walki, woli ich raczej ukryć bezpiecznie, ale i wtedy Żyd nie może przenieść na sobie, by się nie upił zemstą nad swym wrogiem. Kiedy miecz Pański szaleć będzie nad wrogami Izraela, ten wyjdzie ze swego ukrycia i będzie się upajał widokiem krwi przelewanej[5]). A nawet Bóg karzący wrogów Izraela spuści na ziemię orła, na którego wsiądzie szczęśliwy Izrael, a orzeł uniesie go na skrzydłach swoich jakby na olbrzymim balonie ku gwiazdom, aby naród mógł bezpiecznie patrzyć

[1]) 95, 5. [2]) 95, 7. [3]) 98, 12. [4]) 99, 2. [5]) Hen. 62, 12.

z góry i tym lepiej widzieć i sycić się katuszami wrogów swoich[1]). A więc skoro Izrael sam nie miał bić wrogów, to bodaj jakby z galerii poi się i oszałamia widokiem krwawej pomsty.

Na tym konkretnym przykładzie widzimy, że w istocie nie były i nie istniały dwa typy mesjaństwa. Istniał tylko typ jeden Mesjasza-nacjonalisty, wielkiego zwycięzcy i wyswobodziciela Żydów. W poezji, jak zwykle, uwydatniano bardziej idealistycznie i fantastycznie rysy tego Mesjasza; w Talmudzie zaś liczono się bardziej z określeniami ścisłymi.

Jużby wystarczyło tę różnicę wytłumaczyć samym charakterem poetycznej literatury, która jak każda poezja skłonna jest do podchwytywania nadzwyczajnych rysów, tu w tym wypadku mesjańskich, i do wyszukiwania ich ze szczególniejszą predylekcją u proroków. Bo wszelką nadzwyczajność przekształca poezja swoją wyobraźnią, a w każdym razie lgnie do niej, w niej się lubuje. Wspomnijmy tylko na fantastycznego „Króla Ducha" w utworze Słowackiego, albo na inne utwory podobne. Ale za to tam, gdzie się rozstrzyga sprawa między realnym pojęciem panującym u pisarza a fantastycznością czy fantasmagorią, czy choćby prawdziwą nadprzyrodą świata poetycznego, tam zmysł realny ostatecznie zwycięża i okazuje zdumionym czytelnikom swoje właściwe oblicze.

Toteż oba te prądy wyrastały i wychodziły z jednego korzenia, a tym był mesjanizm wojujący Żydów. Mniejsza o to, kto pisał księgi apokaliptyczne i czy autorami byli istotnie faryzeusze, jak to dziś z coraz większym prawdopodobieństwem wykazują najnowsi autorzy; dość na tym, że oba te pozornie od siebie przedzielone prądy podają sobie w rzeczy istotnej wzajemnie dłonie, splatają się i jednoczą razem. Jeżeli odłączam te typy w mej pracy, to czynię to raczej ze względów formalnych, ale nie dlatego, jakoby w istocie były i istniały dwa od siebie odłączone i sobie przeciwstawione typy mesjańskie.

Powiada Frey: „Zwykliśmy dzielić idee mesjańskie z czasów Jezusa Chrystusa na dwie kategorie: mesjanizm

[1]) Moj. 10, 7-10.

rabinistyczny faryzeuszów i mesjanizm transcendentalny apokaliptyków. Dużo byłoby do powiedzenia na temat tego podziału, który pod pewnymi względami jest jednostronny: nie istniało bowiem wyraźne rozgraniczenie między tymi koncepcjami"[1]).

Streszczę raz jeszcze wypowiedziane tu myśli:

Jako podstawa do wierzeń nie mogła mieć apokaliptyka znaczenia. Nikt nie umiera dla Mesjasza i za Mesjasza ksiąg apokaliptycznych, gdyż nie podobna jest wyznać Mesjasza wedle ksiąg Henocha, a nie zaprzeczyć przez to samo Mesjasza ksiąg Sybillińskich albo „Psalmów Salomona", z innej zupełnie ulepionego gliny. Nikt nie da się pokrajać za księgi skojarzone z tak radykalnych sprzeczności, które rozdarte w swych pojęciach, same w sobie nie są zdolne złożyć się na jakiś jednolity system wierzeń, tak niezbędny dla tworzenia wyznawców.

Pod stare pojęcia o królestwie Bożym kładli apokaliptycy ziemskie swoje ideały. Mówiło się o panowaniu Bożym, o „rządach Bożych nad światem", ale w istocie ta wielka idea była w apokaliptyce zacieśniona do panowania narodu wybranego. Imperializm żydowski pod flagą religijną krył przede wszystkim swe zaborcze plany. Nawet wzmianki o poganach, którzy w królestwie Bożym mają się odnaleźć wespół z żydami, nie pozostawiają żadnych złudzeń pod tym względem.

Chociaż apokaliptyka, nieudolna kopia proroków, przechowała i uniwersalne prorocze idee, to jednak przepoiła je wszystkie ziemskimi wyobrażeniami i nadziejami. Spod osłon zwrotów ziemskich wygląda zawsze jedno i to samo oblicze Mesjasza mimo wszystkie różnice i sprzeczności, i jedno i to samo królestwo mimo jego odmiany rysów, to jest królestwo Dawida uwielmożnione przez Boga, i Mesjasz-wódz, który zbawia swój naród i Izraela. I w tym jednym jest zresztą rozdarta apokaliptyka jednolitą. I kto

[1]) J. B. Frey C. S. Sp., Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des Juifs de son temps. Biblica, fasc. 2, vol. 14, 1933, str. 139.

tylko czyta ją tak, jak ją czytać należy, kto nie wtłacza pod jej określenia formy idei chrześcijańskich tu i tam jej pokrewnych, ale treścią tak innych, kto odłącza od niej późniejsze dorobienia chrześcijańskie tak w niej widoczne, ten z łatwością charakter jej właściwy uchwyci.

Ze skalpelem bardzo ścisłej i sumiennej krytyki dokonał tej analizy Niessel w swym dziele o jednolitości apokaliptyki. Należałoby aż bronić w pewnych częściach apokaliptykę przed za daleko nawet idącymi tu i tam wpływami Niessela, ale na ogół dzieło to znakomite ma wielką zasługę w tym właśnie, że osadziło apokaliptykę żydowską na właściwym jej miejscu i jej główny i znamienny i jednolity rys pochwyciło.

I w tym jej znamiennym rysie była apokaliptyka pomniejszycielką proroków. Obrazy prorocze królestwa Bożego i Mesjasza ziemskie i nadziemskie przetapiały się w ziemską tylko nadzieję nacjonalistycznej wolności uciśnionego ludu, i czytelnicy proroków owiani ich ideami ku górze, ku szerokim a nadziemskim kręgom, czytając apokaliptykę opadali z górnych wizyj orlich ku wizjom o bardzo niskim locie.

Przez taką pracę alchemiczną, przetapiającą kruszec złoty proroków na glinę, apokaliptyka stawała się tym niebezpieczniejsza dla idei proroczych mesjańskich, że mówiła językiem i zwrotami proroków, bo szła pozornie w przejaskrawieniu rysów mesjańskich dalej niż prorocy, bo głosiła te ziemskie nadzieje, jakie skwapliwiej pochwytuje ucho uciśnionego ludu niż wszelkie inne. W istocie ostatecznie jej Mesjasz jest blady, anemiczny, bez roli i w ogóle bez znaczenia, z wyjątkiem roli wojującego Mesjasza Żydów.

* * *

Trzeci obraz Mesjasza różnił się od dwóch pierwszych tym, że miał oddźwięk szeroki wszędzie, że podbił sobie wyobraźnię i umysły i że śmiało nazwać go można jedynym wykładnikiem wyobrażeń mesjańskich współczesnych. Zachował on wprawdzie z proroków ten i ów rys mesjaństwa duchowego, jak pełnię łask otrzymaną przez Mesjasza, jak jego

świętość, sprawiedliwość itd., ale wszystkie te rysy były utrzymane w granicach czysto ludzkich, a więc wybranego przez Boga świętego, nic ponadto. Nie odrzucają twórcy tej postaci, eschatologowie, sądu, zmartwychwstania ciał itd., ale wszystkie te wierzenia odgradzają od królestwa mesjańskiego, które z tymi faktami ostatecznymi nic nie ma wspólnego. W ten sposób Mesjasz nie jest niczym innym jak tylko człowiekiem.

W charakterze Mesjasza talmudycznego i Mesjasza pewnego odłamu apokalipsy zlewają się dwa pierwiastki, w których się odzwierciedla całe wyobrażenie narodowe ówczesnego Żyda. Ten bowiem Mesjasz będzie na poły rabinem, a raczej jakimś nadrabinem, znawcą i czcicielem Tory, a równocześnie jakimś nowym Judaszem Machabeuszem, prześcigającym go nieskończenie, siedzącym w królewskiej koronie na tronie Dawida.

Gdyby jaki rzeźbiarz miał sobie zwierzone zadanie wystawienia pomnika przyszłemu Mesjaszowi, toby mu w swym projekcie do jednej ręki dał żydowską Torę, w drugą zaś rękę dałby mu straszliwy krwawy miecz. Ani na symbol Baranka, który gładzi grzechy świata i zapowiada zbawiciela ludzkości, ani nawet na obraz proroczy narzucony przez Izajasza o cierpiącym Mesjaszu, nie byłoby choćby tylko w winietach tego pomnika żadnego miejsca, bo go nie było w wyobrażeniach żydowskich. Siejba śmierci idąca w ślady za krwawym mieczem Mesjasza byłaby straszliwa. Torowałaby zaś ona drogę już nie tylko samemu dziełu wybawienia ludu izraelskiego z niewoli; miecz bowiem Mesjasza sięgnąłby dalej niż miecz zwycięski Aleksandra: podbiłby cały świat pod panowanie żydowskie. Ten przyszły Mesjasz będzie człowiekiem i tylko człowiekiem.

* * *

Z Ewangelii wiemy, że nie typ fantastyczny jakiegoś Mesjasza upiora, jawiącego się w katastrofie świata, ale typ wytworzony przez faryzaizm realny i ludzki panował w umysłach ówczesnych. Uczniowie, którzy przez Matkę instancjonują w przeddzień wyjazdu Jezusa do Jeruzalem, ażeby im Jezus w swym królestwie dał miejsce po prawicy i lewicy, nie myślą bynajmniej o jakichś wstrząsach świata, ale wierzą w Mesjasza, który obejmie stolicę zaraz w posiadanie i w niej utworzy rząd swój i powoła swoje ministerium. Mesjasz ten będzie Mesjaszem kruszącym wrogów, i dlatego dwaj jego uczniowie spodziewają się po Jezusie, że ześle ogień z nieba na miasta odmawiające Mu gościny. Nie będzie on miał nic wspólnego z cierpieniem, i stąd protest gwałtowny Piotra, gdy Jezus swe cierpienia zapowiada. Już tu na ziemi chcą widzieć Mesjasza te tłumy, które ścielą szaty swe przed wjeżdżającym Chrystusem i wołają: „Hosanna Synowi Dawidowemu!"

Samo już zapytanie skierowane do Jana przez deputację synagogi, czy też on jest Mesjaszem, wskazuje na to, jak po ziemsku wyobrażano sobie Mesjasza. A już poprzednio przytoczone przeze mnie oświadczenie dwu uczniów po zmartwychwstaniu Jezusa świadczy najwymowniej o wyobrażeniach ówczesnych, które w Mesjaszu widzą tylko bohatera narodowego żydowskiego, wyzwalającego swój naród spod rzymskiej niewoli. *„A myśmy się spodziewali, że On odkupi Izraela"*[1]).

Takie wyobrażenia o Mesjaszu mają rybacy galilejscy, ci przedstawiciele wierzeń, wyobrażeń i nadziei ludu, takie same odpowiadają wizerunkowi Mesjasza faryzajskiego współczesnego. Znamienne też jest bardzo wypowiedzenie filozofa aleksandryjskiego żyda Filona, który nie nazywając po imieniu Mesjasza, o nim jednak w duchu współczesnych wyobrażeń pisze: „Przyjdzie człowiek, wódz zastępów, prowadzący wojny, zwycięży on wielkie i liczne narody przy pomocy Bożej, wsparty darami, które zwykł Bóg udzielać tylko świętym swoim, tj. siłą niezwyciężoną ducha i energią wszechmocną ciała... Niektórzy z jego wrogów nie będą godni być pokonani przez ludzi, dlatego w odpowiedniej chwili pojawi się rój os, które zadadzą im klęskę, a obronią świętych. Ci ostatni nie tylko będą mieli zapewnione sobie

[1]) Łuk. 24, 21.

zwycięstwo bez rozlewu krwi, ale nadto obdarzeni będą bezprzykładnym autorytetem dla dobra swych poddanych, tak iż będą lubiani, szanowani, a zarazem będą wzbudzać postrach"[1]).

Żyd Tryfon w sławnej rozmowie z Justynem Filozofem, który swój dialog z mądrym uczonym żydowskim napisze, podkreśla z naciskiem: Mesjasz jest tylko stworzeniem, „człowiekiem pomiędzy ludźmi"[2]).

W Talmudzie jerozolimskim (65b) r. Abahon chociaż nie nazywa Jezusa, to jednak bardzo przejrzyście i polemicznie występuje przeciw jego świadomości nadziemskiej, tym samym przedstawiając czysto ziemski charakter Mesjasza żydowskiego: „Jeśli ci kto powie: bogiem jestem, to kłamie; jeśli ci powie: jestem synem człowieczym, pożałuje tego; jeśli mówi, że wstąpi do niebios, to zapowiada to tylko, ale zapowiedzi nie spełni".

Życie Mesjasza pocznie się tak samo jak wszystkich śmiertelnych, a więc przez narodzenie, które nie będzie ani dziewicze, ani nadzwyczajne. Stąd to Tryfon w rozmowie z Justynem jest wprost zgorszony tajemnicą dziewiczego poczęcia.

Oczywiście będzie on człowiekiem wyjątkowym i wyjątkowo obdarzonym. Będzie on potomkiem Dawida; odnowi on tron swoich przodków i będzie wybawicielem swojego ludu.

Oparci o proroka Micheasza, oczekują rabini narodzenia Chrystusa w Betlejem. Poglądy te oparte o tekst Micheasza proroka o narodzeniu Chrystusa były, jak wiemy, oficjalnie podane w przedstawieniu Herodowi, gdzieby się miał Chrystus narodzić. Były też one w czasach występu Zbawiciela w obiegu w popularnych przekonaniach i tak ogólnie znane, iż spotykamy się z oddźwiękiem ich w czasie namiętnych rozpraw późniejszych z Chrystusem w Jerozolimie. Wówczas Żydzi będą wśród sporów z Chrystusem podrzucać ludowi

[1]) Philon, De praemis et poenis str. 85 i następne, cyt. u. Lagrange'a Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris 1931, str. 573. [2]) Dial. XLVIII-XLIX.

sceptyczne pytanie: *„Czyż Chrystus przyjdzie z Galilei? Czyż Pismo nie powiada, że Chrystus przyjdzie z nasienia Dawidowego, z miasteczka Betlejem, skąd był Dawid?"*[1])

Do anegdotycznych szczegółów o pierwszych latach Mesjasza należał niewątpliwie ten, iż ani Mesjasz młodociany nic nie będzie wiedział o swojej przyszłej wielkiej roli, ani też nikt się w nim nie domyśli przyszłego wybawiciela.

Zdaje się, że dla tym efektowniejszego przeciwstawienia przyszłej rozgłośnej roli Mesjasza z jego zupełnym ukryciem, posłużono się tym szczegółikiem, a jednak jakby na przekór tak podkreślonemu szkicowi historii ukrytej jego lat młodzieńczych, wyobraźnia rabinów wskaże mu na miejsce jego pobytu Rzym. Przez oponę ukrycia przedarł się lwi pazur mesjańskich nadziei żydowskich, który zdradzi cały charakter tych nadziei. Nie gdzie indziej, ale tam, w sercu metropolii rzymskiej, ku której się ściąga cała nienawiść i żądza zemsty ówczesnego Żyda, tam będzie się wychowywał jego przyszły Mesjasz, podobnie jak Mojżesz, wybawca Żydów z niewoli egipskiej, przebywał na dworze królewskim wroga Żydów, faraona.

Tak więc przed bramami dumnej Romy ginący w tłumie żebraków i nędzarzy młodociany Mesjasz wyrośnie na wielkiego mściciela swego narodu.

Ukazanie się jego na widowni publicznej będzie nagłe jak błyskawica i olśniewające. Jak się dokona jego pierwszy występ, odpowiedź na to była nie lada trudnym orzechem do zgryzienia dla rabinów, albowiem mieli oni przed sobą dwa różne teksty proroctw. Proroctwo Daniela mówiło o obłoku, na którym miał zstąpić Mesjasz[2]), a proroctwo Zachariasza znowu przedstawiało go wjeżdżającego na oślicy[3]).

Dość na tym, że zstąpienie to miało być najwyższą niespodzianką dla wszystkich, gdyż nagle Mesjasz, o którym nikt nic nie wiedział, miał się zjawić jak meteor świetlisty. Jak bardzo te szczególiki były wówczas w obiegu, na to znowu wskazuje epizod drobny z rozpraw jerozolimskich.

[1]) Jan 7, 41. [2]) Dan. 7, 13. [3]) Zach. 9, 9.

Prowadzone tam były rozmowy na temat Chrystusa i Jego masjańtwa przez tłumy w Jerozolimie, które nam tak wiernie opisał Jan. „Trudność", jaką w tej dyskusji podnoszą przeciw wierze w mesjaństwo Chrystusa, polega właśnie na tej opinii, zaczerpniętej z fałszywej interpretacji proroków, jakoby Mesjasz miał wyjść z ukrycia, gdy tymczasem w życiu Chrystusa nie ma nic ukrytego. *„O nim wiemy, skąd jest, a o Chrystusie, gdy przyjdzie, nikt nie będzie wiedział, skąd jest"*[1]). Przyjście zaś jego objawi się w znakach, stwierdzających jego misję, poprzedzonych proroctwem Eliasza. Dlatego to wielu z tłumu jerozolimskiego uwierzyło w Chrystusa, mówiąc o tych właśnie nadzwyczajnych znakach, które widziano zdziałane przez Chrystusa: *„Czyż Chrystus, gdy przyjdzie, więcej cudów czynić będzie, aniżeli on?"*[2]) Echo zaś nauki doktorów zakonu o powrocie Eliasza, wziętej z proroka nie w znaczeniu przenośnym, ale dosłownie, znajdujemy w pytaniu uczniów skierowanym do Jezusa: *„Cóż tedy doktorowie zakonni powiadają, iż Eliasz ma pierwej przyjść?"*[3])

Rola Mesjasza będzie pod pewnym względem rolą światową, o ile ten zbawca Żydów pokona nadzwyczajną mocą Bożą wrogów i zapanuje nad światem. Tutaj nie będą żałować Żydzi nadzwyczajnych darów Bożych w kierunku wojennym działań mesjańskich. Ostatnim wyrazem działalności Mesjasza i najwyższym jej celem będzie więc supremacja Żyda nad pokonanym przez niego światem; sam zaś Mesjasz będzie lud swój sądził w mądrości i sprawiedliwości i tak na poły będzie Salomonem i wojującym Dawidem.

* * *

Analiza współczesnych pojęć mesjańskich, której tyle poświęciłem miejsca, nie jest bynajmniej jakąś tylko jałową, oderwaną kwestią, albowiem właśnie ziemski charakter mesjaństwa żydowskiego i z nim złączone nadzieje na wybawienie Żydów dozwolą nam wniknąć głębiej we właściwe przyczyny konfliktu między Chrystusem a Jego narodem.

[1]) Jan 7, 27. [2]) Jan 7, 31. [3]) Mat. 17, 10.

Ułatwią nam później poznanie najgłębszych sprężyn i motywów, które doprowadziły naród żydowski do odrzucenia Chrystusa.

Równocześnie jednak Mesjasz żydowski jest czymś wiecznotrwałym tu na ziemi. Przylgnął on do duszy Żyda i tkwi w niej świadomie, półświadomie, czy nawet nieświadomie. Pójdzie on z nim razem, niby bakcyl schowany w jego wnętrzu duchowym, na życie tułacze Żyda i będzie mu ową wieczną lampą nadziei, podsycaną przez imperializm żydowski. Mniejsza o to, czy Żyd dzisiejszy będzie się spodziewał zejścia Mesjasza w myśl dawnych swoich wierzeń, czy też nie; albowiem czy to Żyd wierzący, czy to Żyd liberalny nosi w sobie ów tajemny ideał ziemskiej potęgi i siły zapewniający mu władzę i panowanie nad światem. Psyche żydowska, która zawsze się miesza we wszystkie bieżące sprawy świata i tak wyraźnie nieraz dąży do osłabienia i rozstroju dokoła siebie, sama się tylko tym silniej skupia w sobie, zawsze jednolita, zawsze sobie wierna w szukaniu królestwa Bożego na ziemi, zidentyfikowanym w Mesjaszu żydowskim w chwale i wielkości i panowaniu Izraela.

CZĘŚĆ PIĄTA.

JAN CHRZCICIEL.

Rozdział pierwszy.

ŚWIADECTWO HISTORYCZNE O JANIE.

1. Świadectwo talmudystycznego paszkwilanta. — 2. Świadectwo sympatyczne Józefa Flawiusza. — 3. Świadectwo pełne Ewangelii: kolekcjoner Mateusz; ścisły historyk Łukasz; ewangelista pogan, Marek; dawny uczeń Jana Chrzciciela, Jan Ewangelista, dopełniający z własnych przeżyć tamte świadectwa. — Zestawienie świadectwa Józefa Flawiusza i ewangelistów. — Schemat.

Mamy aż trzy kategorie świadectw. Jest Jan odmalowany w Talmudzie, który podaje nam karykaturę tej wielkiej postaci. Z Ewangelii wiemy, jak to faryzeusze, w głębi duszy gardząc Janem i nienawidząc go, z obawy jednak przed opinią ludu milczą o nim. W parę jednak stuleci później spisując Talmud popuszczą wodze swym długo tajonym uczuciom i wtedy dopiero dowiemy się, jak daleko sięgała ich nienawiść do herolda Chrystusa.

Toledot powiada, iż Jezus po odtrąceniu przez rabinów i po rozejściu się wieści dotyczących Jego niskiego pochodzenia zaczął gromadzić dokoła siebie pewną liczbę uczniów, tj. ludzi złych. Wtedy przyłącza się do Niego i Jan, ów „antesignanus hominum nullius frugi" (chorąży ludzi bezwartościowych), który doradza Jezusowi, by wyróżnił gromadę swych uczniów wprowadzając obrzęd ablucji głowy wodą Boleth; woda ta bowiem miała właściwość, że hamowała porost włosów. Ironia tkwi w tym właśnie, iż Jezus na znak swojego pochodzenia został przez rabinów ostrzyżony i skropiony tą wodą Boleth. Tła tego iście dziwacznego podania należy zapewne szukać w zwyczajach Naza-

rejczyków oraz mnichów chrześcijańskich, którzy się strzygli[1]).

* * *

Drugie świadectwo historyczne jest dla Jana pełne sympatii, chociaż dla względów politycznych jest ono niezupełne i w pewnej mierze wykoślawione; jest to świadectwo historyka żydowskiego Józefa Flawiusza, który w swym dziele „O Wojnie Żydowskiej" pisze o Janie. Oto sprawozdanie Józefa o Janie Chrzcicielu:

„Był to znakomity człowiek, upominał Żydów, by się ćwiczyli w cnotach, czynili sobie wzajem sprawiedliwość, byli pobożnymi i przystępowali do chrztu, gdyż chrzest wtedy nawet jemu samemu będzie milszy, gdy do niego będą śpieszyć nie tylko w celu uproszenia sobie odpuszczenia win, lecz w celu oczyszczenia ciała po dokonanym przez usprawiedliwienie oczyszczeniu duszy.

„Gdy się zatem coraz więcej ludzi do niego garnęło (byli bowiem niesłychanie podniesieni na duchu usłyszawszy jego napomnienia), zaczął się Herod obawiać, by jego wpływ tak potężny na tłumy nie wywołał powstania (wszystko bowiem byli gotowi uczynić na jego słowo), dlatego Herod uważał, iż lepiej będzie ubiec jego zamiary nowatorskie skazaniem go na śmierć, niż opłakiwać po dokonanym już przewrocie upadek własny. W ten sposób został Jan na skutek

[1]) Cyt. u Keima, Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867, t. I., str. 529. „Die Toledot (ed. Huldr. str. 35 n.) lassen Jesus nach seiner Ausstossung durch die Rabbinen und nach dem Bekanntwerden seiner Geburtsverhältnisse eine Anzahl von Schülern, d. h. schlechter Menschen sammeln. An diesen Bund schliesst sich Johannes, der antesignanus hominum nullius frugi, der Jesu den Rath gibt, die Gemeinschaft durch Waschung des Kopfs der Schüler mit dem Wasser Boleth, welches den Haarwuchs zerstört, kenntlich zu machen. Der Hohn liegt hier auch darin, dass Jesu selbst zum Zeichen seiner Geburt von den Rabbinen der Kopf geschoren und mit Boleth bestrichen war. Der tollen Sage liegt gleichmässig eine Erinnerung an die Nasiräer und an die christlichen Mönche zu Grund".

podejrzeń Heroda uwięziony, przewieziony do twierdzy Macherus i tamże zgładzony"[1]).

Świadectwo to jest uważane za autentyczne, chociaż próbował je podważyć pisarz żydowski Graetz w swej historii Żydów; ale inny żydowski autor, Klausner, występuje w obronie autentyczności tego ustępu, a szereg poczynionych przez siebie argumentów kończy trafną uwagą o sposobie Józefa dostrajania się w swych pismach do smaku Rzymian a przemilczania tego, co temu smakowi nie dogadza, albo co go drażni.

„Józef historyk — pisze Klausner — czyni z Jana filozofa, który chce szerzyć sprawiedliwość i pobożność; Jezusa nazywa „mądrym człowiekiem", a religijno-polityczne sekty faryzeuszów, saduceuszów i esseńczyków, nawet zelotów-sykarejczyków chce zamienić w szkoły filozofów.

„Pomija myśl przewodnią Jana Chrzciciela i nie odważa się w jasnych słowach wyłożyć nam, jakie były przekonania mesjańskie faryzeuszów i esseńczyków. Wskazuje jednak na rolę Jana, mówiąc na przykład w ten sposób: „...zanim on zaprowadził nowatorskie plany", albo znów w innym miejscu wspomina o „przewrotach" dokonanych za sprawą Jana. Podkreśla też cel chrztu jako „oczyszczenia ciała" po „oczyszczeniu duszy z grzechów przez usprawiedliwienie" (tj. przez skruchę)[2]).

Stąd uważa Klausner obok innych przez siebie przytoczonych motywów ustęp J. Flawiusza za autentyczny.

Oczywiście w takim ujęciu musiało być poświęcone przez żydowskiego pisarza główne znamię Jana jako herolda Mesjasza, ale mimo to podnosi on jednak inny rys, który się z przepowiadaniem mesjańskim ściśle łączy, tj. przepowiadanie odpuszczenia grzechów i obrzęd chrztu nad Jordanem. Również podkreśla on olbrzymi wpływ Jana i udział na puszczy mas całych.

* * *

[1]) Ant. XVIII. 5, 2. cyt. u dr. E. Schürera, Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig 1901, t. I, str. 436-7. [2]) Dr. Joseph Klausner, Jesus von Nazareth, Berlin 1930, str. 328-9.

Źródłem historycznym, które w pełni uwypukla postać Jana Chrzciciela, są cztery Ewangelie, z których każda na swój sposób, jak gdyby w miniaturowej składance, do rysów ogólnych dorzuca coraz to nowe szczegóły, grupujące się w całość.

Ewangelie przedstawiają nam zgodnie Jana w jego przepowiadaniu na puszczy, mówią nam o jego chrzcie pokuty i jego roli w odniesieniu do Mesjasza. W sposobie ujęcia historii o Janie odpoznajemy św. Mateusza; odpoznajemy go też szczególnie w uwydatnieniu dialogu pomiędzy Chrystusem a Janem przy chrzcie Chrystusowym nad Jordanem. Zapamiętał on sobie dobrze słowa mu podane, które wypowiedział Chrystus do Jana, iż godzi się zachować wszelką sprawiedliwość. Tak Żyd piszący dla Żydów ma wyostrzony słuch apologety Chrystusa, atakowanego przez Żydów za bunt rzekomy przeciw legalizmowi żydowskiemu, i tak jak będzie podkreślał słowa Jezusa o zachowaniu zakonu prawa, tak dziś poda Żydom słowa Jezusowe o potrzebie zachowania sprawiedliwości.

Św. Mateusz opisuje nam bowiem pełną wzburzenia apostrofę skierowaną przez Jana przeciw faryzeuszom, a zaraz bezpośrednio potem dodaje słowa, które już wcale nie odzwierciedlają podnieconego uczucia, a jednak wyglądają jak gdyby na dalszy ciąg jednej i tej samej mowy: „...*Ja was chrzczę wodą ku pokucie, ale który przyjdzie po mnie..., Ten was ochrzci Duchem Świętym i ogniem*"[1]). I zaraz potem następuje opis roli sądu mesjańskiego w obrazie wiejadła zboża i plewy. Poznajemy tu w świętym Mateuszu kolekcjonera ewangelii, który nie oglądając się na daty i związek psychologiczny faktów, bez ceremonii gromadzi fakty do siebie zbliżone.

I tu dopiero święty Łukasz ratuje z kłopotu teksty św. Mateusza i ze ścisłością historyka rozstawia je we właściwych a zupełnie różnych i z sobą logicznie nie związanych

[1]) Mat. 3, 11.

okolicznościach. Albowiem o wiejadle i zbożu[1]), wedle św. Łukasza, była mowa przy zupełnie innej sposobności, to jest wobec neofitów; natomiast wiersz 2, 1 Mateusza można odnieść albo do św. Łukasza 3, 16, albo też do św. Marka 1, 8.

Sprawozdanie św. Marka nie tyle uderza przez to, co ewangelista o Janie Chrzcicielu nam podaje, ile raczej przez to, co z opowiadań tamtych synoptyków opuszcza. Te opuszczenia właśnie były i są skwapliwie wyzyskiwane przez racjonalistów szukających za wszelką cenę pomniejszenia idei mesjańskiej Jezusa. Św. Marek mianowicie nie pisze nic o tym, że Jan poznał w Chrystusie Mesjasza. Tak, ale za to ewangelista przedstawia nam Jana, jak jest cały zajęty bezpośrednim pojawieniem się Mesjasza. Czyż od przeświadczenia Jana, iż Mesjasz już się pojawił, do wyszukania go i poznania się z nim, nie jest już tylko krok jeden i to krok logiczny, którego się każdy domyśli, że uczyniony być musiał przez Jana na pewno? Gdzieżby to wytrzymać mógł Jan, by uczynić proklamację Mesjasza, a nie troszczyć się o to, kim on był, i nie odszukać go? Marek w ogóle w swoim opisie sprowadza ad minimum swoje zainteresowanie Janem Chrzcicielem i tylko tym jest zaprzątnięty, ażeby swojemu rzymskiemu audytorium uwypuklić mesjaństwo i synostwo Boże Jezusa; dlatego wyzbierał te jedynie tylko szczegóły z występów Janowych, które mu do tego jego zamierzenia były niezbędne. Jan Chrzciciel jest iście potraktowany po macoszemu.

Ani się troszczy Marek o kazania Jana Chrzciciela, ani zwraca uwagę na zachwyt tłumów dla niego. Dobrze, że choć znalazł czas na odmalowanie w paru skąpych rzutach surowej postaci ascety[2]); to, co naszego ewangelistę zajmuje, to tylko Mesjasz. Z historii Jana bierze ewangelista to tylko, co podnosi występ mesjański Jezusa. Śpieszno jest natomiast ewangeliście zanotować zapowiedź Mesjasza przyszłego przez Jana: „...*Idzie za mną mocniejszy niźli ja, któ-*

[1]) Łuk. 3, 12. [2]) Mar. 1, 6.

remu nie jestem godzien upadłszy rozwiązać rzemyka trzewików Jego. Jam chrzcił wodą, ale On was będzie chrzcił Duchem Świętym"[1]). Choć pobieżnie zaznacza szczegóły chrztu Jezusa: *„I stało się w one dni, przyszedł Jezus z Nazaretu Galilejskiego i ochrzczony został od Jana w Jordanie*"[2]). Nie troszczy się już jednak o dialog Jana z Jezusem, opisany nam przez Mateusza.

Ta skąpa notatka kronikarska jest tylko odskocznią śpieszącemu się ewangeliście do głównie go pociągającego opisu teofanu nad Jordanem, w którym znowu nie zajmuje się ani Janem ani w ogóle nikim, tylko jedynie Jezusem. Pisze tylko o tym, co Jezus widział, co oczywiście w niczym nie przesądza opisu innych ewangelistów, że Jan i inni byli tej sceny świadkami. Tu się skończyła dla naszego ewangelisty rola Jana i z tą chwilą Jan przestaje dla niego istnieć. „Murzyn spełnił swoją powinność, murzyn może odejść" — mówi przysłowie niemieckie zaczerpnięte z Schillera. Gdyby to przysłowie nie było zbyt drastyczne, przyszłoby mi ono na myśl, gdy obejmuję całe pobieżne potraktowanie Jana przez naszego ewangelistę i rozejście się z nim nawet bez słowa jakiegoś pożegnania.

A jednak mimo to daje się z Ewangelii św. Marka doskonale wyczuć, że charakter chrztu Chrystusa w Jordanie był całkiem inny od obrzędu, jaki Jan stosował do mas, albowiem nie ma wzmianki o tak kardynalnym akcie obrzędu, jakim było wyznanie, natomiast podkreśla ewangelista bezpośredniość pomiędzy chrztem Jordanu a wizją niebiańską nad Chrystusem przez słowo: *„natychmiast*"[3]).

Jan Ewangelista jest w opisach scen z Janem i nad Jordanem wierny założeniu całej swej Ewangelii. On uzupełnia przede wszystkim ewangelistów innych, podaje to, czego oni nie podali, i stara się, ile możności, nie powtarzać niczego, co oni już napisali, o ile te powtórzenia niczego nowego nie wnoszą.

---

[1]) Mar. 1, 7. [2]) Ib. 1, 9. [3]) Ib. 1, 10.

Synoptycy przedstawiają nam działalność Jana Chrzciciela w uwydatnieniu jego stanowiska do żydowskiego narodu i w podkreśleniu jego charakteru herolda gotującego drogi Pańskie. Czwarta Ewangelia przedstawia nam Jana przede wszystkim w jego stosunku i stanowisku do Chrystusa jako do Tego, o którym wydaje on świadectwo.

Stąd Jan przedstawia nam przede wszystkim te zdarzenia z działalności Jana Chrzciciela, które się wydarzyły już po chrzcie Jezusa w Jordanie, a występowały aż do czasu zamknięcia Jana w więzieniu. Nie dotyka natomiast tych szczegółów, jakimi się zajmują synoptycy, tj. historii i działalności Jana Chrzciciela przed chrztem i do chrztu Chrystusowego.

Stąd Jan Chrzciciel w Ewangelii czwartej oddaje świadectwo Mesjaszowi, który już się ukazał, a nie mówi więcej ewangelista o przygotowawczym jego zapowiadaniu Mesjasza, który przyjść miał.

Przy tym wszystkim ma on swój sposób przedstawiania scen, sobie tylko właściwy, z którym się oswaja każdy czytelnik czytający jego Ewangelię; poznaje też czytelnik i tu zaraz Jana po jego stylu; nadto znać z całego opisu, że podaje go ten, który sceny opisane przepromienił własnymi ciepłymi a bardzo wewnętrznymi przeżyciami. W niczym główny rys charakteru Jana nie różni się w opisach Jana Ewangelisty od synoptyków. On tak samo przedstawia w Ewangelii Jana Chrzciciela wskazującego na Mesjasza, i tak samo się korzy Jan w jego Ewangelii przed postacią Zbawiciela, jak u synoptyków. Ale kiedy Ewangelie synoptyczne mówią nam o słowach Janowych podkreślających wyższość Mesjasza nad niego, to Jan Ewangelista, mówiąc w istocie to samo, zstępuje równocześnie aż do głębin duszy Janowej, aż do samych wnętrznych korzeni, z których wyrastają kwiaty jego oświadczeń. Stamtąd to, z tego prześlicznego serca wydobywa on komentarz wewnętrzny dla słów synoptyków i podaje nam przecudne wynurzenia pięknej duszy Janowej.

Do takich to wylewów wnętrznych zaliczymy słowa o potrzebie umniejszania się jego na rzecz rosnącego Mesjasza, albo porównanie o swacie i oblubieńcu. Jan Chrzciciel w opisach Janowych wskazuje bezpośrednio na Jezusa. Ale po opisach ewangelistów wizji nad Jordanem i objawienia Jezusa przez głos Ojca, dla nikogo podobnie opisane sceny nie mogą być więcej niespodzianką. Przeciwnie, każdy to zrozumie, że od teofanu nad Jordanem, Jan poznawszy Tego, którego zapowiadał, Nim już tylko i Jego ujawnieniem będzie zajęty.

Jakżeby mogło być inaczej? Przypuśćmy, że ktoś ze współczesnych Janowi Ewangeliście przeczytawszy synoptyków zetknął się z nim osobiście. Czyżby go przede wszystkim nie pytał o zachowanie się osobiste Jezusa w stosunku do Jana, albo o te szczegóły, które po chrzcie Jezusa były dla zachowania się Jana Chrzciciela najciekawsze, a przez ewangelistów zostały zupełnie wypuszczone?

Jan nazywa Jezusa Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata. Ale i takie określenie staje się aż nadto zrozumiałe w ustach tego znawcy pism proroczych, a zwłaszcza Izajasza proroka, który prorokował o Mesjaszu cierpiącym a zbawiającym świat. Gotowy schemat proroczy oblekł się u Jana w żywe przypomnienie i w ten koloryt bezpośredni, jaki daje bezpośrednie przeżycie duszy ożywiające znaną i przyswojoną ideę.

Scena z deputacją Janową znowu przedstawia nam Jana w tym samym psychologicznym oświetleniu, w jakim przedstawili go nam synoptycy. Jan uchodzi w cień jako Jan, chociaż ma pełne poczucie prorocze, a tylko Mesjasz jest przezeń ponad wszystko wywyższony. I tu więc nic nowego. A jednak w tej scenie jest arcyważne uzupełnienie synoptyków, bez którego w ogóle zrozumieć by nie podobna zachowania się milczącego synagogi. Bo przecie synagoga wobec ruchu religijnego porywającego cały kraj, wobec nowego obrzędu wprowadzonego przez Jana, ponosiła moralną odpowiedzialność za to, co się działo, i miała obowiązek z urzędu badać Jana, kim by był.

W całości uzupełnione sceny przez Jana Ewangelistę są następujące: a) urzędowa delegacja z Betanii i odpowiedź Jana Chrzciciela[1]), b) świadectwo Jana o Baranku Bożym i jego preegzystencji[2]), c) obietnica Boża, że Mesjasz będzie mu objawiony w postaci gołębia[3]), i d) misja w Ennon koło Salim[4]), wejście Jana w dysputę, prowadzoną między jakimś Żydem a jego uczniami, gdzie Jan określa ściśle swój stosunek do Jezusa.

* * *

Jeżeli teraz zestawimy opowiadanie Józefa z opowiadaniem ewangelistów, to mimo różnic u Józefa, podyktowanych względami osobistej natury, w głównych punktach opowiadania te schodzą się z sobą.

Jak u ewangelistów, tak i u Józefa Flawiusza jawi się Jan jako wielka postać historyczna; u Józefa jak i u ewangelistów ukazanie się tej postaci znamionuje świętość, łączy się z nią obrzęd chrztu przez nią zaprowadzony i stąd przydomek Chrzciciela. Tak w jednym jak i w drugim opowiadaniu mowa jest o olbrzymim wpływie, jaki wywiera Jan na masy, o jego energicznych napomnieniach, o rozkwicie gorliwości, wreszcie o uwięzieniu i zabójstwie Jana.

Różnice pozorne w szczegółach co do zabójstwa Jana pomiędzy Józefem Flawiuszem a ewangelistami wyświecę na właściwym miejscu. Nawet tendencyjny brak u Józefa wzmianki o przepowiadaniu Mesjasza przez Jana Chrzciciela jest tylko potwierdzeniem szczegółów historycznych ewangelistów.

Weizsäcker[5]) słusznie uważa, że opowiadanie Józefa nie tylko nie osłabia odnośnego ustępu z Łukasza, ale nawet

---

[1]) Jan 1, 19-28. [2]) Jan 1, 29-31. [3]) Jan 1, 32-34. [4]) Jan 3, 22-24. [5]) Cytowany u Godet, Commentaire sur l'Evangile de St. Luc., Paris 1872, t. I, str. 227.

go potwierdza, bo jest rzeczą jasną, że bez związku z przyjść mającym Mesjaszem chrzest Janów nie byłby wywołał tego ogólnego podniecenia, które wzbudziło owe wielkie obawy u Heroda, o czym wyraźnie mówi Józef.

* * *

Teraz dla pełniejszego obrazu przedstawię w zestawieniu źródła opowiadania o Janie Chrzcicielu w pierwszym periodzie jego wystąpienia.

Zapowiedź przybycia Mesjasza.

Łuk. 3, 15-18.

„A gdy lud gubił się w domysłach, i wszyscy myśleli o Janie w sercu swoim, czy snać on nie jest Chrystusem, odpowiedział Jan, mówiąc wszystkim: Ja was chrzczę wodą, ale przyjdzie mocniejszy nade mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka butów Jego: On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem. Którego łopata w ręku Jego, i wyczyści boisko swoje, i zgromadzi pszenicę do śpichlerza swego, a plewy spali ogniem nieugaszonym. Wiele i innych rzeczy napominając opowiadał ludowi."

Mar. 1, 7-8.

„Idzie za mną mocniejszy niźli ja, któremu nie jestem godzien, upadłszy, rozwiązać rzemyka trzewików Jego. Jam was chrzcił wodą, ale On was będzie chrzcił Duchem Świętym."

Mat. 3, 11-12.

„Ja was chrzczę wodą ku pokucie; ale który przyjdzie po mnie, mocniejszy jest niż ja, któregom nie godzien trzewików nosić: Ten was ochrzci Duchem Świętym i ogniem. Którego łopata w ręku Jego, a wyczyści boisko swoje i zgromadzi pszenicę swą do gumna, a plewy spali w ogniu nieugaszonym."

Jezus obwołany Synem Bożym podczas chrztu

Łuk. 3, 21-22.

„A gdy był chrzczony cały lud, gdy Jezus był ochrzczony i modlił się, stało się, że się niebo otwarło; i zstąpił nań Duch Święty w postaci cielesnej jako gołębica, i rozległ się głos z nieba: Tyś jest Syn mój miły, w Tobie upodobałem sobie".

Mar. 1, 9-11.

„I stało się w owe dni, przyszedł Jezus z Nazaretu Galilejskiego i ochrzczony został od Jana w Jordanie."

„A natychmiast wystąpiwszy z wody, ujrzał otworzone niebiosa i Ducha jako gołębicę zstępującego i zostającego na Nim. I rozległ się głos z nieba: Tyś jest Syn mój miły, w Tobie mi się upodobało."

Mat. 3, 13-17.

„Tedy Jezus przyszedł z Galilei nad Jordan do Jana, aby był ochrzczony od niego. A Jan Mu nie dopuszczał, mówiąc: ja mam być ochrzczony od Ciebie, a Ty idziesz do mnie? A Jezus odpowiadając rzekł mu: Zaniechaj teraz; albowiem tak się nam godzi wypełnić wszelką sprawiedliwość. I tak Go dopuścił. A gdy był Jezus ochrzczony, wnet wystąpił z wody. A oto otworzyły się Mu niebiosa, i ujrzał Ducha Bożego, zstępupującego jako gołębicę i przychodzącego nań. A oto głos z niebios mówiący: Ten jest Syn mój miły, w którymem upodobał sobie."

Rozdział drugi.

KIM JEST JAN?

Pustynia i głos wołający. — W czym tkwi magnes Jana? W świętości, w obrzędzie, lecz nade wszystko w tytule i roli proroka i to proroka Eliasza. — Wiara ludu i niewiara faryzeuszy. Zamach na Jana.

Przy ujściu do Morza Martwego Jordan się odmienia. Wody swe wartkie, zdobne bogatą zielenią, kryje w piaszczyste wydmy pustkowia. I tylko tyle drzew ma około siebie, ile koniecznie potrzeba, by znaczyć jego kierunek. Jordan zwija się w kłębek, jego brzegi w wygięciach kurczowych łamią się w tych miejscach jak gdyby na znak, że rzeka zbiera się do ostatniego skoku w śmiertelne, ciężkie, martwe wody morza. Opodal, w przepysznym okoleniu palm, leżało Jerycho. Dziś cień nawet dawnej świetności nie pozostał; zbiegły się z sobą i zwarły na tej samej płaszczyźnie nie przedzielone niczym i tu podały sobie ręce — bujne życie i martwa pustynia; słynne jerychońskie róże i wydmy białe piasku, niby śmiertelną koszulą opinające Morze Martwe; błękit, w który znieczulonymi spogląda oczyma jezioro, podparty jest na wielkim, wydłużonym półkolu wysoko pnącymi się wapiennymi górami, tak martwymi, jak martwe są wody morza i martwe ciało pustyni. Ale te góry piją z toni wód i szafiru nieba i swoją nagość pustynną okrywają szatą utkaną z ciemnego szafiru.

Na tej pustyni, roku piętnastego panowania Tyberiusza, rozległ się głos. Ten, co ów głos z siebie wydał, nazwał się sam i był nazwany *„głosem wołającego na puszczy"*. Odziany sierścią wielbłądzią, przepasany pasem rzemiennym, za pokarm miał jedynie tę żywność, jakiej mu dostarczyła pustynia[1]). Dzisiaj wyszedł ze swego ukrycia i milczenia.

To dobrze nam znany z historii swego dziecięctwa św. Jan. Panorama przyrody była przykrojona jak gdyby wedle planu z góry już przygotowanego do wielkich wydarzeń, jakie się zbiegły w pamiętnym czasie na tym właśnie miejscu. Płaszczyzna złożona z wzorzystych tafli to obumarłego morza i pustyni, to znowu cudnej, bogatej, uśmiechającej się z dala zieleni — opiera się o nagie, strome góry wapienne, które ją otulają niby płótna szeroko rozpiętego namiotu otwartego ku górze. Niebo zaś słaniając się i opuszczając na skaliste ramiona wygląda jak dach lazurowy z wietrznej materii utkany. Przewspaniała to i olbrzymia hala, majestatyczna, surowa i pełna grozy, pociągająca ku skupieniu, która zdawała się czekać niecierpliwie na tę chwilę, gdy się w niej zaroi od fal ludzi i gdy jej ściany rozebrzmią potężnym echem jednego i jedynego słowa.

Św. Mateusz ogólnikowo tylko określa czas wystąpienia Jana na puszczy. Za to św. Łukasz z pedanterią i ścisłością zawodowego historyka zebrał i zespolił nazwiska i daty, tak jak się to czyni przy dokumencie erekcyjnym jakiegoś gmachu, gdzie w kamieniu u fundamentów składają pergamin z nazwiskami rządzących w tym czasie osób.

Św. Łukasz tak opisuje datę, w której ozwał się wielki głos na pustyni: *„A piętnastego roku panowania Tyberiusza cesarza, gdy Poncjusz Piłat rządził Judzką ziemią, a Herod był tetrarchą Galilejskim, a Filip brat jego tetrarchą Iturejskim i Trachonickiej krainy, a Lizaniasz Abileńskim tetrarchą, za najwyższych kapłanów Annasza i Kajfasza, stało się słowo Pańskie do Jana, Zachariaszowego syna, na puszczy"*[2]).

Głos na pustyni rozlegał się wszerz i wzdłuż. Echo jego zagrało po wzgórzach Judei, obiło się o bujne lasy galilejskie, szło do najzapadlejszych zakątków ziemi, a wstrząsało

---

[1]) Mat. 3, 4; Mar. 1, 6. [2]) Łuk. 3, 1-2.

i samą dumną stolicą. I jak na wołanie jakiegoś olbrzymiego alarmującego dzwonu, tak się tu wszystko zbiegło na puszczę.

O wielkim zbiegowisku ludu całego nad Jordanem donoszą szczegóły zarówno Ewangelii jak i historyk żydowski Józef Flawiusz, który w swej księdze poświęca Janowi jedną krótką, ale piękną kartę: „Ściągali się do Jana mieszkańcy z całej prowincji Judei, z Jerozolimy i z całej okolicy nadjordańskiej"[1]).

I wszystko tu było na tej pustyni.

Tu była wysoka arystokracja żydowska reprezentowana przez saduceuszów; tu wodze demokracji: faryzeusze i uczeni w zakonie. Tu słudzy ołtarza kapłani i lewici. Tu też sługi występku — upadłe niewiasty, których dusze i sumienia wstrząsał grom głosu Janowego. Tu się kupili wieśniacy, górscy pasterze Judei, zasobni i mniej zasobni gospodarze z Galilei, a obok nich byli i żołnierze z wojsk tetrarchy Antypasa, a może i żołnierze z rzymskiej załogi z Jeruzalem, którzy się tu przekradali[2]). Tu się znajdowali lubujący się w zewnętrznej ascezie i ablucjach esseńczycy i tu też obok nich byli ogólną pogardą ścigani celnicy herodiańscy i rzymscy. Przyjaciele i nieprzyjaciele Rzymu, czyści i nieczyści, świat i świątynia, szych cnoty fałszywej i szczery jęk występku, elita narodu i jego wyrzutki, uprzywilejowani i wydziedziczeni; ci, którzy nieśli w sobie zimną, krytyczną dumę, i ci, których owiewało szczere uniesienie i zapał — wszystko znalazło się tu razem zwieszone u ust Janowych. Na chwilę zdawały się topić głębokie podziały klasowe, nienawiści polityczne, pogardy socjalne, ażeby się zbiec w jedno skupione zjednoczenie dokoła postaci Jana.

* * *

I w czymże to tkwi tajemnica tego dziwnego, niepojętego wpływu Jana Chrzciciela? Może to urok pustelnika oddziałał tak silnie na wyobraźnię ludową?

---

[1]) J. Fl. 8, 5. [2]) Mat. 3, 7; Mar. 1, 5; Łuk. 3, 12. 14; Jan 1, 19.

Bo Jan od lat chłopięcych zerwał ze społeczeństwem, odszedł od swej rodziny, ażeby w twardej pokucie pędzić życie na puszczy. Lecz widok pustelnika wcale nie był nowością dla Galilei, ni dla Perei albo Judei. Były całe osady tzw. esseńczyków, którzy tworzyli jakoby rodzaj zakonnego zgromadzenia pędzącego życie pustelnicze. Nic oni co prawda nie mają wspólnego z duchem Janowym. Obcą im jest jego wolność ducha, bo oni tę wolność wiążą tysiącem drobiazgowych praktyk, zwłaszcza ablucyj; przeciwne im jest jego udzielanie się grzesznikom, od których jak od zarazy stronią. W swej uczciwości anemicznej podobni do zasuszonej w bibule rośliny, są oni zaprzeczeniem porywu duszy Janowej. Ostatecznie jednak esseńczycy oswoili oko ludu z życiem anachorety.

Ale nawet niezależnie od nich było czymś zwyczajnym wówczas zetknąć się z pustelnikiem na puszczy. Wszakże to nawet wytworny dworak Józef Flawiusz w dwadzieścia lat później szedł na puszczę pod duchowe kierownictwo pustelnika Banusa, którego wspomina w pamiętnikach[1]).

Nie pustelnik więc jedynie jest magnesem dla mas i ludu.

Może świętość życia Jana tak rozgłośna i jego płomienne słowo zelektryzowały kraj i naród cały?

Zapewne. Jak promień słoneczny przez kryształ, tak przez tę postać twardą, jednolitą przetykała łuna świętości. Biła z całej jego postaci, owiewała każde jego słowo. A nic tak nie ciągnie jak świętość. Ona nawet wtedy, gdy onieśmiela i straszy złe i słabe sumienia, jeszcze skłania dusze ku sobie. Przed czarem i siłą świętości Jana ukorzy się nawet ukoronowany zbrodniarz; zapisze nam ewangelista słowa o Herodzie: *„Herod bał się Jana, wiedząc, że jest mężem sprawiedliwym i świętym"*[2]). Równocześnie jednak przysłuchiwał mu się chętnie, *„a za jego radą wiele rzeczy czynił i chętnie go słuchał"*[3]). Lecz świętość Jana nie jest jeszcze w możności dać nam rozwiązanie wszystkich przyczyn tak niebywałego poruszenia.

---

[1]) Vita 2. [2]) i [3]) Mar. 6, 20.

Bo jeśli świętość i słowo natchnione porywa rzesze, to ślizga się, niby woda po szybach, po pysznych i dumnych sumieniach hierarchów żydowskich, którzy jednak przybywali na puszczę do Jana. Oni to w duszy wydrwiwają świętość Jana; oni między sobą mają o nim jasne i utarte zdanie: Jan to człowiek, który czarta ma.

A jednak pochowali skrzętnie swoją opinię, ukryli ją przed okiem ludu i idą w jednym orszaku procesjonalnym na puszczę wraz ze wzgardzoną przez siebie rzeszą.

* * *

Ażeby dotrzeć ostatecznie do tajemnicy wpływów przepotężnych Jana, zmuszających do milczenia zaciekłych jego wrogów a szerzących niemilknący entuzjazm i podziw u wszystkich klas społeczeństwa, musimy wziąć pod uwagę jedno: wierzono powszechnie, iż Jan był prorokiem. Faryzeusze wręcz to przyznają: *„Boimy się ludu, albowiem wszyscy sądzili, że Jan prawdziwie był prorokiem"*[1]). *„Przekonani są* — mówią faryzeusze u św. Łukasza — *iż Jan był prorokiem"*[2]).

Opinia ta i to przekonanie miały swoje głębokie uzasadnienie i w sercach i w proroctwach. Prorok to, który się jawi po długiej, bardzo długiej posusze ducha, trwającej wieki całe, gdy to głos proroczy nie odezwał się żaden. Jak nagła ulewa na wyschniętą ziemię, tak uderzył głos Jana w dusze spragnione i stęsknione głosu ożywczego proroka.

Lecz na rzecz Jana i o Janie przemówiły same proroctwa i jako proroka wprowadziły go na widownię.

Jeszcze u kolebki Jana rozbrzmiało proroctwo o roli jego przyszłego życia i wielkim jego posłannictwie. Bo cóż wyższego nad proroka poza Mesjaszem! *„A tyś, pacholę, prorok Najwyższego"* — tak brzmiała apostrofa prorocza do dziecięcia.

Ale Jan miał chwalebną kartę proroczą zapisaną o sobie jeszcze przed wiekami przez samego Izajasza proroka,

[1]) Mar. 11, 32. [2]) Łuk. 20, 6.

a dopełnioną przez Malachiasza. O poprzedniku i heroldzie wielkiej ery prorokował Malachiasz: *„Oto ja posyłam anioła mojego, a nagotuję drogę przed obliczem moim"*[1]). Izajasz zaś zwie go *„głosem wołającym na puszczy"*.

„Proste czyńcie... ścieżki Boga naszego.
Każda dolina będzie podniesiona,
A każda góra i pagórek będzie poniżony;
I będą krzywe prostymi,
A ostre drogami gładkimi...
I ujrzy wszelkie ciało społem, że usta Pańskie mówiły"[2]).

Tajemnicze określenie wysłannika jako „głosu na pustyni", tajemnicza rola prostowania ścieżek staje nam plastycznie przed oczyma, gdy na tle pustyni Judzkiej odezwie się głos elektryzujący wszystkich i gdy na tle judzkiej przyrody zrozumiana zostanie przenośnia prostowania słynnych ze złego stanu dróg górskich Judei. Jeszcze nie tak dawno naprawiano i gotowano je na przyjazd Wilhelma do Jerozolimy, a dziś dopiero po wojnie zrekonstruowano je pod jazdy automobilowe.

Jakże to piękne i silne porównanie dzikiej przyrody do wydętej namiętnością i nieujarzmionej duszy ludzkiej. Głos ten idzie po wybojach i wydmach i po falistych zakrętach i zygzakach pagórków i wyrębuje ścieżki proste. Dla kogo, na co i dlaczego? Bo oto wybija chwila, gdy wszelkie ciało ma ujrzeć „zbawienie Boże". I ta wielka, wstrząsająca zapowiedź, i obrazy puszczy i proroka, potęga jego słowa, które jak petarda rozsadza skały i wpadając do dusz kruszy je, ciernistym trudem i potem zroszona praca i posłannictwo proroka prostowania dróg Pańskich — oto jest przebogaty repertuar tej wielkiej a zaledwie w kilku wierszach ujętej przepowiedni.

Jan wiedział o tym, że proroctwo Izajasza do niego się odnosi, znać to z odpowiedzi, jaką daje deputacji synagogi pytającej, kim by był. Chociaż nie przyjmie on nawet nazwy proroka par excellence i bezpośrednio, nazwy, która

[1]) Mal. 3, 1. [2]) Iz. 40, 3-5.

była u Mojżesza synonimem Mesjasza, chociaż rad się ukryje w nicość przed tytułami wszelkimi, to jednak lwi pazur widnieje w jego urzędowej odpowiedzi. *„Gdy Żydzi z Jeruzalem posłali do niego* (tj. do Jana) *kapłanów i lewitów, aby go spytali: ktoś ty jest? I wyznał a nie zaparł się, i wyznał, że ja nie jestem Chrystusem. I spytali go: Cóż tedy? Czy ty jesteś Eliaszem? I rzekł: Nie jestem. Czy jesteś ty prorokiem? I odpowiedział: Nie. Rzekli mu tedy: Kimże jesteś, żebyśmy dali odpowiedź tym, którzy nas posłali? Co powiadasz sam o sobie? Rzekł: Jam głos wołającego na puszczy: Prostujcie drogę Pańską, jak powiedział Izajasz prorok"*[1]).

Głos wołającego na puszczy!

Był to jakby bilet wizytowy Jana, który wręcza deputacji sanhedrynu w odpowiedzi na jej urzędowe pytanie. Ale co to znaczy ta osobliwa nazwa, w której za osobę podstawiona jest rzecz, za tytuł i rolę — głos wołający? Wszelkie komentarze były tu zbyteczne i wszyscy od razu wiedzieli, co te tajemnicze słowa znaczą, bo każdy dośpiewał sobie resztę. Jan odpowiedział deputacji proroctwem, które dotyczyło jego osoby i jego roli. I każdy to proroctwo znał.

To było proroctwo Izajasza, który wieścił herolda przepowiadającego na puszczy z taką siłą, iż przeistoczył on się jakby w sam tylko głos i samo wołanie.

A więc prorok to bezimienny.

A jednak ileż to myśli, ileż idei narzucały te krótkie, tajemnicze słowa wyciągnięte z pism proroczych!

Te słowa przepowiedni, iszczącej się dzisiaj, pasowały Jana przed urzędową synagogą uroczyście na proroka. Jan nie potrzebował nic więcej mówić o sobie, o swoich przeżyciach, o swoich objawieniach. Jego najlepszą i najkrótszą legitymacją były właśnie słowa skierowane przed wiekami pod jego adresem. I któż w Izraelu nie znał na pamięć tych słów? Kto zwłaszcza w tych ciężkich chwilach nie krzepił się nimi? Kto obok zapowiedzi Izajasza nie znał innej jeszcze zapowiedzi Malachiasza, jednego z najbardziej ulubionych i najwięcej wówczas popularnych proroków?

[1]) Jan 1, 19-24.

Jan więc stanął pośród ludu i przed synagogą, już nie tylko jako pustelnik, jako święty, jako mąż potężnego słowa, ale stanął przede wszystkim jako prorok. I w tym tkwi tajemnica jego wpływu.

Właściwe światło na znaczenie proroctwa mogła rzucić dopiero rzeczywistość i rzuciła je istotnie. Jan był zapowiedzianym przez proroka Eliaszem; dosyć było nań wejrzeć, ażeby już zawołać: to drugi Eliasz!

Lecz Jan stawał na widowni jako prorok ożywiony duchem Eliasza. Już w anielskiej pieśni proroczej zapowiedziane było Zachariaszowi, że syn, który mu się narodzi, Boga poprzedzać będzie *„w duchu i mocy Eliaszowej"*[1]).

U proroka Malachiasza zaś proroctwo o heroldzie Mesjasza odniesione do Jana wskazuje na niego jako na Eliasza. *„Oto ja poślę wam* — mówi Jahwe przez usta Malachiasza — *Eliasza proroka"*[2]).

Słowa te prorocze były przez komentatorów faryzajskich i doktorów w piśmie brane w znaczeniu dosłownym. A więc Eliasz miał przed Mesjaszem we własnej osobie zstąpić na ziemię. Posiadamy nawet schemat w pismach Talmudu, gdzie opinie rabinów o roli powracającego na ziemię Eliasza mają aż trzy odmiany. Ci, którzy oświadczali się za tym, że Eliasz pochodzi z rodu Beniamitów, czcili w nim poprzednika Eliasza, który pomaga przygotować ludzi na jego objawienie się[3]).

Eliasz był żywym wcieleniem świętej gorliwości, ona go popychała do tego, iż z gór Karmelu uderzał na intruzów Baala, ciskając słowa potępienia na kapłanów tego bożyszcza, na zastępy oddanych mu i na jego królewskich patronów. Nie Baal, ale Jahwe ma panować i rządzić w Izraelu. Rola tego proroka, zastawiającego się o cześć i chwałę

[1]) Łuk. 1, 17. [2]) Mal. 4, 5. [3]) Strack-Billerbeck, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testamentes, München 1928, t. II, str. 782.

jedynego Boga, występującego w najcięższej chwili kryzysu narodu, porwała wyobraźnię i serce Izraela.

Eliasz uderzając na wszelkie połowiczności i kompromisy stawia swe społeczeństwo przed wielką alternatywą: albo Baal, albo Jahwe. Jan dzisiaj, jak ongi Eliasz, dzieli dusze i warstwy i klasy słowem swym na dwa obozy: na tych, którzy w tej wielkiej i odpowiedzialnością olbrzymią strasznej chwili oświadczą się za Mesjaszem, i tych, którzy zamknięci w swej pysze opowiedzą się przeciw niemu. Furtki do wyjścia połowicznego nie pozostawia nikomu, odwołując się do woli dusz i wieszcząc sądy Boże nad swoją epoką uwiązane do tego wielkiego rozstrzygnięcia i wyboru: za albo przeciw Mesjaszowi!

* * *

Niechętni Janowi są faryzeusze i saduceusze.

Zamilkli oni wprawdzie i ani protestem ani zastrzeżeniem żadnym nie przyjęli oświadczenia Janowego, iż jest prorokiem, ale w głębi swych dusz osądzili go inaczej.

Niczego mu zarzucić nie mogą, owszem prorok owiany duchem Starego Testamentu, zdumiewający swym życiem najwyższego umartwienia, był jakby skrojony z ich wyobrażeń, a jednak oni mu ani wierzą, ani ku niemu ciągną; odstręczają się raczej od niego, albowiem *„przyszedł do was Jan* — rzecze Jezus faryzeuszom — *drogą sprawiedliwości, a nie uwierzyliście mu"*[1]).

Czyżby znienawidzili go za to, że ich przejrzał na wylot? Czy może nie mogą mu tego przebaczyć, że nie z nich wyszedł? Czy też wyczuli oni w nim dźwięk struny, która nową zwiastuje erę, a dźwięczy inaczej, niżby oni myśleli? Z pewnością wszystkie te pobudki grały w nich równocześnie.

Ale jakże to znowu im, głosicielom własnej świętości, udać się może zamykanie oczu na blask tak wielkiej świętości, która jak łuna wielka biła z postaci Jana wszerz i wzdłuż? Nieprawdopodobne to, lecz prawdziwe. Uda im

[1]) Mat. 21, 32.

się wynaleźć zastrzyk na uśpienie własnych sumień. Ci mistrze frazesu świętość Jana przypiszą i odniosą do satanizmu, którego ona miałaby być dziełem. Oni to ukują frazes podany w Ewangelii a ujawniony przez Chrystusa, iż Jan jest opanowany przez szatana. To, że nie wierzyli w Jana, wyrzuca im Jezus w oczy: *„...bo przyszedł Jan Chrzciciel, nie jedząc chleba, ani nie pijąc wina, a mówicie: Czarta ma"*[1]).

Głuchy pomruk, zamknięty jeszcze szczelnie w łonie samej partii, wyładowuje się później w burzę walącą się na głowę Tego, którego Jan głosił.

Ale i Jan nie ominie z ich ręki losu. Ci mistrze intrygi spiskują przeciw Janowi na dworze Heroda i ich spisek go dosięgnie. Znaczącą aluzją dla roboty podziemnej faryzaizmu są słowa Chrystusowe o wrogach Jana i o Janie: *„nie poznali go, ale uczynili z nim, cokolwiek chcieli"*[2]).

[1]) Łuk. 7, 33. [2]) Mat. 17, 12.

Rozdział trzeci.

CHARAKTERYSTYKA SŁOWA.

Nawoływanie do pokuty. — Surowe apostrofy. — Dogodne wskazania.

Osią praktycznych wskazań św. Jana, a raczej potężnym wołaniem było wezwanie do pokuty. *„Czyńcie pokutę, albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie“*[1]). Z tym wezwaniem łączyło się surowe strofowanie tych, którzy od czynienia pokuty się uchylali. Tu należą apostrofy i rozprawy Jana z faryzeuszami i saduceuszami, słowem hierarchią żydowską[2]). Potem daje Jan wskazania dla mas, dla pojedyńczych stanów, które pytają Jana, jak mają urządzić życie[3]).

Przepowiadanie Jana poza tym wszystkim, co się odnosi do Mesjasza, można podzielić na dwie kategorie: na analizę i apostrofy jego do rządzących partyj i na ogólne wskazania moralne dla mas. Jeśli teraz rzucimy okiem na charakter słowa Janowego, to jesteśmy uderzeni jego zewnętrzną nawet formą, która nosi na sobie niestarty stygmat głosu wołającego na puszczy. Głos to iście pustynny i znać to nawet po stylu pustyni i obrazach. Kto słyszał kazanie Janowe, kto się wpatrywał w jego obrazy, ten widział od razu, że takim rysunkiem i symbolami tylko ten może się posługiwać, kto żył na Judzkiej pustyni i wchłonął w siebie jej obrazy. Gniazda żmij, które się lęgną pod skałami, rozrzucone w nieskończonej liczbie, kamienie w miejsce zieleni, z których tchnienie twórcze Boga mogłoby wzbudzić syny Abrahamowe, drzewa oliwne usychające w skalistej ziemi i czekające na

[1]) Mat. 3, 2. [2]) Mat. 3, 7-9. [3]) Łuk. 3, 10-14.

ścięcie, jaszczurki tak mnogie — oto osnowa tej wyobraźni, która syciła się obrazami.

Ale kto od formy tej mowy przedarł się do jej treści, ten był uderzony szczególniejszym zjawiskiem: bo kiedy się spodziewał pod obrazami pustelnika odszukać treści od życia oderwanej, odnajdował zgoła co innego. Głos bowiem Jana nie gubi się echem na piaskach pustyni, nie zamyka się w ciszy, w oderwaniu od życia i świata; pod formą, pod obrazami pustynnego życia przyrody głos ów wchodzi we wszystkie dziedziny życia swojego narodu; wchodzi z taką ich świadomością, taką przenikliwością, jak gdyby pierś, z której głos tajemniczy się dobywał, nie skórą wielbłąda była okryta, ale szatą arcykapłana, mędrca umiejącego w wirze życia rozeznawać się w jego zjawiskach. Głos ten rozróżnia między prostotą nawet upadłego i niskiego serca grzesznika a napuszystą dumą z góry na szary tłum patrzącego faryzeusza czy saduceusza.

I przemienia się głos proroka w błyskawicę, która zrzuca szumne i błyskotliwe okrycia przodującej w narodzie warstwy, zdziera z niej znaki pobożności, ażeby w jednym słowie ująć i zamknąć ducha kasty: *„rodzaju jaszczurczy!“*

A jak umie napiętnować rodzaj i charakter wyniosłości i pychy, jak zna źródła, z których ona czerpie, i jak znowu w jednym tylko zdaniu zawrze charakter życia wewnętrznego wodzów narodu, w którym tkwi zarzewie tragedii i wodzów samych i przez nich kierowanego ludu: *„Kto was nauczył uciekać przed nadchodzącym gniewem?... Nie chciejcie mówić: Ojcem mamy Abrahama“*[1]).

Dzisiaj dyplomaci i władcy sądzą, że im bardziej i wyłączniej wytężą wzrok swój ku ziemi, tym więcej obaczą. Jakże złudna to zasada! Wzrok nie utwierdzony w wejrzeniu nadziemskim, zaprószony tylko zostaje piaskiem ziemi i coraz mniej dostrzega, im intensywniej patrzy. Jakże głęboką prawdę dlatego wypowiedział z własnych przeżyć Donoso Cortés, gdy zapytany, skądby tyle światła czerpał na

[1]) Łuk. 3, 7. 8.

przyszłość układów społecznych i politycznych, odrzekł: „Patrzę w niebo, ażeby lepiej dojrzeć, jak na ziemi sprawy ułożyć należy".

Dusze kontemplatywne, im więcej od ziemi są oderwane, tym w Bogu bystrzej i lepiej widzą, co się dzieje na ziemi. Jakiż to wgląd realny ma św. Katarzyna Sieneńska w prądy ówczesne w Kościele i jak praktycznie umie ona oprzeć o realne postulaty potrzeby hierarchii kościelnej, a jak znowu nierealnie patrzą dzisiaj w przyszłość państw i narodów ci dyplomaci i te rządy, które pozbawione wejrzenia w niebo, ziemskim oportunizmem odmierzają znaczenie swych układów z rosyjskim komunizmem, wchodzącym dzięki temu do jądra duchowego społeczeństwa.

Ten oderwany od ziemi pustelnik i prorok tak przenika bystrym wejrzeniem na wylot dusze i ducha ówczesnej hierarchii, że umie odtworzyć wszystkie jej zboczenia i skażenia, jak i wszystkie złudzenia ich sumień.

Jakąż to trafność podziwiamy w jednej choćby tylko analogii żmij z rządzącymi przywódcami w Izraelu! Ileż tu tkwi charakterystyki bystrej a przenikliwej! A przypomnienie na pokutę jest mementem przesłanym tym warstwom, uderzającym w najczulszą ich strunę zadowolonej z siebie pychy, przeświadczonej o tym, że im pokuty nie potrzeba.

Ale Jan idzie dalej jeszcze, bo odkrywa złudzenie ich dusz uczepione o argument: „mamy ojcem Abrahama", więc niczego lękać się nie potrzebujemy. W trzech tedy tylko zdaniach odtwarza Jan szkic rysunkowy warstw rządzących i całą ich psyche, oddalającą od siebie samą myśl pokuty, i ich dumę, która się wywyższa nad wszystko przez szlachectwo synów bożych, którą Jan zarazem upokarza, gdy mówi, że i z tych kamieni Bóg może wzbudzić synów Abrahamowych.

W głosie Janowym przepaliły się polityczne namiętności, narodowa duma, nacjonalistyczne nadzieje. Nie szumi w nim żaden podźwięk ciała i krwi; wyniesiony on jest jak morska, spieniona fala ponad ciasne widnokręgi narodu, ponad partyjne zapasy, ponad walki uczonych o literę pisma, ponad rachuby ziemskiego mesjaństwa i królestwa. A tak

wysoko głos ten wyniesiony, spajał się najściślej z całą ekonomią Bożą losów Izraela i gdy był głosem najwyżej wzniesionym, był też zarazem i najbardziej realnym. Głos Janowy dostrajał się do wielkiej historycznej chwili, którą zwiastował; wykwitał z najczystszych źródeł geniuszu żydowskiego, tchnął duchem proroków, a potrącone i powichrzone linie myśli współczesnej i ducha współczesnego wyrównywał wielką perspektywą myśli dziejowej. Prawdziwie szedł ten głos — wedle słów poety — przez puszczę „zwiastując razem wschód słońca i gromy".

Głos to na przemian wylewny i zdławiony, olśniewający i szary. Kiedy się wznosi do zapowiedzi wielkiej chwili, albo kiedy spada piorunem na serca twarde, wtedy gra potężnym, wstrząsającym echem i grozą sądów; ale kiedy ma wskazać drogę tłumom i masom do królestwa Bożego, wtedy zdaje się niedopisywać mu i jak gdyby opuszczać go zwyczajna groza i siła, a nawet bogactwo myśli. Bo czegóż by nie można spodziewać się po słowie Janowym, tym mistrzu wewnętrznego życia, po mężu wielkim, pustelniku, chyba tylko tego, że duszę swoją i jej tajnie otworzy przed ludem; po mężu modlitwy, że życia bogobojnego nauczy; po znawcy Pisma św., że je wyłoży w obszernych kazaniach; po samotniku, że będzie uczył o rozkoszach samotności?

Jan zawiedzie te wszystkie nadzieje. On sam opuścił dom, rodzinę we wczesnej młodości, a jednak do nikogo nie mówi o opuszczeniu rodziny dla królestwa Bożego. On poszedł na pustynię i na niej najpiękniejsze lata swego życia spędził, a jednak nikogo ze sobą nie ciągnie na pustynne piaski. On na pustyni pogrąża się w czytanie Pisma św., a jednak żadnych długich wykładów, owoców swych studiów i medytacyj nie urządza dla swych słuchaczów. On żył sam życiem najwyższej bogomyślności, a jednak nigdy nie wypowie się o czymś, co by wskazywało na jego duchowe przeżycia, a nawet nigdy o drogach bogomyślności nauczać nikogo nie będzie. Zaprzał się on siebie samego, swych myśli, swoich przeżyć, swoich ideałów, ażeby się zniżyć do jak najelementarniejszych pojęć abecadła nie już bogomyślnego, ale uczciwego życia.

Oto jak wyglądały fragmenty jego nauk. Słysząc jego surowe zapowiedzi pytały go rzesze: „*Cóż tedy czynić mamy? A on odpowiadając mówił im: Kto ma dwie suknie, niech da niemającemu, a kto ma żywność, niech tak samo uczyni*"[1]). „*Przychodzili też i celnicy, aby chrzest otrzymać, i pytali go: „Nauczycielu, co czynić mamy? A on im mówił: Nic więcej nie czyńcie nad to, co wam postanowiono. Pytali go też i żołnierze, mówiąc: Cóż mamy czynić? I rzekł im: Nikogo nie bijcie, ani nie potwarzajcie, ale na żołdach waszych poprzestawajcie*"[2]).

Skąd to pochodzi i czemu przypisać podobne zniżenie się Jana w jego przepowiadaniu? Oto temu, że nie jest rolą słowa Janowego, by się utwierdzało w duszach. Jest ono w całym tego słowa znaczeniu prowizorium, przeznaczonym dla przejściowego tylko okresu. Ono wzrusza i wstrząsa, ale nie buduje i nie tworzy; ono wyschłą ziemię przeoruje, ale w bruzdy wyorane nasienia nie wrzuca. Jan nie jest siewcą i nie chce nim być, bo jest inny, który siać będzie, a on Mu tylko drogę toruje. I o tej roli Jan w każdym słowie pamięta i w nią wchodzi z największym osobistym zaparciem i z najwyższą lojalnością.

[1]) Łuk. 3, 10. [2]) Łuk. 3, 12-14.

Rozdział czwarty.

CHRZCICIEL.

Chrzciciel i jego chrzest w świetle proroctw. — Wyrzeczenie się Jana. — Ablucje esseńczyków i prozelitów a chrzest Jana. — Wiara a niewiara. — Dwie rzeki.

Nawoływanie do pokuty przez Jana było połączone z osobnym obrzędem, tak wyłącznie i ściśle związanym z osobą i rolą świętego Jana, że od obrzędu tego otrzyma on nazwę Chrzciciela. Był to obrzęd chrztu dokonywany przez Jana na wszystkich, którzy się doń na puszczę cisnęli, a polegał na zanurzaniu przyjmującego ten obrzęd w wodach Jordanu. Mandat do tego aktu otrzymał Jan z rąk Bożych i mówił o sobie: „*Ja chrzczę wodą*"[1]).

Wszystkie Ewangelie przedstawiają nam Jana w jego roli Chrzciciela.

Łuk. 3, 3.	Mar. 1, 4-5.	Mat. 3, 1-6.	Jan 1, 28.
„I przyszedł w całą krainę nadjordańską opowiadając chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów."	„Był Jan na puszczy, chrzcząc i przepowiadając chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów. I wychodziła ku niemu wszystka kraina Judzkiej ziemi i Jerozolimczycy wszyscy; i byli od niego chrzczeni w rzece Jordanie, spowiadając się z grzechów swoich."	„A we dni owe przyszedł Jan Chrzciciel, każąc na puszczy Judzkiej ziemi. I mówiąc: Czyńcie pokutę, albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie. Tedy wychodziło do niego Jeruzalem i wszystka Judzka ziemia i wszystek kraj około Jordanu. I byli chrzczeni w Jordanie od niego, spowiadając się grzechów swoich."	„To działo się w Betanii za Jordanem, gdzie Jan chrzcił."

[1]) Jan 1, 26.

Jak dziś na przyjęcie eucharystycznego Chrystusa przygotowują się dusze przez oczyszczenie w spowiedzi, tak wówczas na przyjęcie Mesjasza przygotowywał Jego herold całe społeczeństwo przez akt pokuty. Akt ten miał swój symboliczny wyraz w ablucji wodnej przez wstąpienie do wód Jordanu i stąd zwał się chrztem; towarzyszyło aktowi temu wyznanie grzechów.

Chociaż chrzest Janów był czymś zupełnie nowym — jednak w starych proroctwach można się było dopatrzyć i doczytać zapowiedzi tego aktu. *„Onego dnia*— mówi Zachariasz o czasie mesjańskim — *będzie źródło otworzone domowi Dawidowemu i mieszkającym w Jeruzalem studnia na omycie grzesznego"*[1]).

„I wyleję na was wodę czystą — mówi Ezechiel — *i będziecie oczyszczeni od wszystkich nieczystości waszych"*[2]).

„Obmyj ze złości serce twe, Jeruzalem — rzecze Jeremiasz — *abyś było zbawione"*[3]).

Ideą tego mesjańskiego chrztu było odwrócenie od grzechu i zwrócenie do Pana przez serce odmienione. Szczególnie silny wyraz tej idei dał prorok Ezechiel. On właśnie mówiąc o owocach ablucji, jaką głosi w imię Jahwy, oddaje głos Jahwie: *„I dam wam* — rzecze Bóg — *serce nowe, i ducha nowego położę wpośród was, i wyjmę serca kamienne z ciała waszego, a dam wam serce mięsne, a ducha mego położę w pośrodku was..."*[4]) Jakże więc wielkiego aktu dokonywał teraz herold Chrystusowy, który pod szatą symbolicznego obrzędu krył wołanie proroków o odmianę serca i przygotowanie ich na przyjście Mesjasza.

Lecz jaka to wielkość ducha objawia się w Janie, gdy się wypowiada w tym akcie swoim i o tym swoim dziele, które wycisnęło na nim jego nazwisko i zrosło się z jego postacią i jego myślą.

Człowiek zazwyczaj kocha się w swym dziele i tonie w nim cały; stąd tak często w historii nawet wielkie postacie tracą perspektywę, która układa ich dzieło do całości narodu czy państwa. Gotowi są nieraz wyolbrzymić dzieło

[1]) Zach. 13, 1. [2]) Ez. 36, 25. [3]) Jer. 4, 14. [4]) Ez. 36, 26. 27.

swoje, chociażby kosztem wszystkiego; ileż to przykładów na to mamy w historii i dziejach ludzkości!

A tymczasem Jan mówiąc o dziele swoim, o chrzcie, którym chrzci, dopatruje się w nim tego właśnie, co umniejsza perspektywę całego aktu chrztu nad Jordanem, co ją prawie zdaje się zniżać do zera, bo zestawia siebie jako chrzciciela i swoje dzieło chrztu z tym Chrzcicielem, który po nim przyjdzie, i nieskończenie wyższą od niego treść włoży w chrzest, jakim chrzcić będzie.

O tym powiem jeszcze osobno później, ale teraz przypominam wielkie wyrzeczenie Jana, który nazywa swój chrzest chrztem z wody ku pokucie. *„Ja was chrzczę wodą ku pokucie, ale który przyjdzie po mnie, ten was ochrzci Duchem Świętym i ogniem"*[1]).

W tych słowach stwierdza Jan tylko przygotowawczą swoją rolę ku przyjściu Mesjasza.

* • *

Próbowano zestawiać chrzest Jana z ablucjami esseńczyków. Ale daremna to próba.

„Jest to niedorzecznością — powiada Riehm — robić z Jana esseńczyka; mimo pewnych podobieństw brakuje mu właściwych rysów tej sekty, przy tym posiada on swoje oryginalne właściwości"[2]).

„Gruntowne badania — mówi Headlam — wskazują nam na różnice, które się wprawdzie mniej rzucają w oczy, sięgają jednak głęboko. Esseńczycy mieli na oku jedynie życie stroniące od świata; tylko tym nieśli wesołą nowinę, którzy dalecy byli od spraw, przyjemności i ponęt życiowych. Przemówienia Jana, przeciwnie, zwrócone były do tych, którzy żyli wśród świata. Esseńczycy byliby na przykład zażądali od takiego żołnierza, by się wyrzekł swego

[1]) Mat. 3, 11. [2]) „Bei mancherlei Aehnlichkeit ist es doch töricht, den Johannes zum Essener zu machen; die eigentümlichsten Zweige dieses Ordens fehlen ihm und er zeigt anderseits ein ganz originelles Gepräge". Riehm, H. W—B. III wyd., str. 755, cytowany u Th. Innitzera, Johannes der Täufer, Wien 1908, str. 164.

zawodu, co nieraz dla niego było równoznaczne z ruiną życiową i z wielu trudnościami. Jan żąda od nich jedynie, by byli sprawiedliwi i strzegli się wszelkich gwałtów i okrucieństw. Celnikowi byliby esseńczycy powiedzieli, że pieniądze, którymi jest stale zajęty, stanowią najgorsze zło i że społeczeństwo, które się utrzymuje z tych ceł, tworzy niejako królestwo wszego złego, że on musi się wyrzec wszelkiej styczności ze światem, ażeby wieść życie Bogu miłe. Jan ograniczał się do tego, by celnikowi wskazać drogę, na której może spełnić swój zawód bez krzywdy i wyzysku. Chrzest Jana i ablucje esseńczyków mają również tylko zewnętrzne podobieństwo. Esseńczyk ogrodził swoje życie mnóstwem reguł: chodziło mu o różne pozbawione wagi ogólniki, wszystko tchnęło pedanterią. Jan zaś kazał o sądzie, pokucie, o czystym sercu; jego chrzest był symbolem wewnętrznej przemiany. Nie ma zatem istotnego podobieństwa między silnym, surowym typem proroka o jasnym światopoglądzie a biało-odzianymi esseńczykami, otaczającymi się mnóstwem zewnętrznych przepisów a myślącymi wciąż tylko o odzieniu, pokarmach, drobiazgach życiowych i trwożącymi się bezustannie o sprawy nie posiadające większego znaczenia"[1]).

Ale i inna analogia, mianowicie z ablucjami konwertytów z pogaństwa na żydostwo, zawodzi zupełnie, gdy się ją zestawi z chrztem Janowym.

„Oba te obrzędy w gruncie rzeczy nie mają właściwie nic wspólnego z sobą.

Chrzest prozelitów przez zanurzenie miał spowodować rytualną czystość w ochrzczonym; chrzest zaś Jana był godłem wewnętrznej czystości, obowiązującej ochrzczonego do nawrócenia przez pokutę i do zmiany życia. Chrzest prozelitów był znakiem zewnętrznym przystąpienia poganina do gminy izraelskiej; chrzest Jana przeciwnie, nie miał na celu poświęcenia ludzi na członków nowego religijnego stowarzyszenia, lecz zamierzał przygotowywać przez wymagania

[1]) Dr. Arthur Headlam, Jesus der Christus, sein Leben u. seine Lehre. Przekład niemiecki Dr. J. Leitpolda, Leipzig 1926, str. 126.

etyczne, jakie symbolizował, grunt pod przyjść mające królestwo Mesjasza"[1]).

Chrzest Jana odcina się zupełnie od form tych wszystkich obmywań[2]), a spełnia się tylko raz jeden; towarzyszy zaś mu wyznanie grzechów. W ten sposób ten akt nowy umarza formalizm ablucyj i przywraca im na nowo wartość symbolu działającego potężnie i przez osobę tego, który go używa, i przez zanurzenie, i przez powiązanie symbolicznej

[1]) Strack-Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, München 1922, str. 112.

[2]) Co się zaś tyczy związku Jana Chrzciciela z mandaizmem, to faktycznie nic innego nie da się tu stwierdzić, prócz tego, że mandajczycy przywłaszczyli sobie z tradycji chrześcijańskiej postać Jana Chrzciciela, czyniąc z niego bohatera i jakby wyobraziciela chrztu, a raczej ablucyj rytu. O mandaizmie pisze Goguel: „Cóż to jest mandaizm? W roku 1652 pewien karmelita bosy, o. Ignacy od Jezusa, misjonarz w Bassorze (Mezopotamia), wydał drukiem opis pewnej grupy czy sekty, którą oznaczył nazwą „chrześcijan św. Jana"*). Byli to ludzie osiedleni u bagnistych ujść Eufratu, wyodrębniający się od muzułmanów, wśród których żyli. Posługiwali się chrztem, często go powtarzając, przy tym była u nich w użyciu pewna ceremonia mająca niejakie podobieństwo z Eucharystią. Począwszy od XVI w. odwiedzali ich liczni podróżni i opisywali. Dziś stanowią oni tylko bardzo nieliczną grupę, której tradycje i wierzenia przedstawiają dziwny chaos i jakby mieszaninę obcych naleciałości, mocno wykoślawionych.

Sądząc jednak podług ksiąg świętych mandajczyków, można sobie wytworzyć pewne wyobrażenie o ich religii i pochodzeniu. Najgłówniejszą z nich jest Ginzâ (Skarb) albo Sidra rabbâ (Wielka księga) nazwana także Księgą Adama. Podzielona jest na dwie części: prawa dotyczy umarłych, lewa żywych. Napisana jest w narzeczu syryjskim specjalnym.

Ginzâ nie przedstawia jednolitej całości, jest bowiem komplikacją fragmentów różniących się między sobą co do epoki i charakteru, z których niejedne są pochodzenia manichejskiego, najstarsze jednak wydanie nie sięga dalej jak do 700 — 900 roku, choć pewne części wchodzące w skład Ginzy są bardziej archaiczne. Byłby jednak zbyt śmiałym skok, który by zmierzał dalej wstecz o jakie 8 do 9 stuleci i chciał wywodzić pewne tradycje od czasów Jana Chrzciciela, Jezusa lub jeszcze dawniejszej epoki.

Mandaizm nie jest pozbawiony pewnych rysów gnostycyzmu, w szczególności rysów wspólnych ofitom. Jest z gruntu synkretyczny,

*) Narratio originis rituum et errorum Christianorum S. Joannis... auctoris P. T. Ignatio a Jesu, carmelita discalceato, Missionario in Bassora Mesopotamiae, Romae, 1652.

czynności z wewnętrzną treścią. Nie jest to dzwon na śmierć, ale obrzęd nadziei; nie jest on symbolem umorzenia grzechu, ale znakiem i zapowiedzią duchowego powstania i wewnętrznej wolności; prawdziwy sakrament na okres tymczasowy i przygotowawczy, w którym się zbiegał krzyk boleści i nadziei, skruszenia serca i ufności, i ten symbol był zapowiedziany przez proroków. Ostatni prorocy wieścili, że czasy Mesjasza będą się znaczyły oczyszczeniem serc[1]). Wstępo-

bo na podstawie starożytnej religii babilońskiej wykazuje on składniki zapożyczone od judaizmu, chrystianizmu, manicheizmu, religii perskiej (parsyzm), a nawet islamizmu.

Mandaizm tworzy więc synkretyzm tak skomplikowany i pod pewnym względem tak wykoślawiony, że byłaby zbyt śmiałą chęć rozwikłania jednym zamachem tego dziwnego tworzywa i rozłożenia go na właściwe składniki.

Najstarszą formą mandaizmu jest politeizm, opierający się na starej religii asyryjsko-babilońskiej i babilońsko-aramejskiej co do kosmogonii i teogonii, na parsyzmie zaś odnośnie do wierzeń eschatologicznych. W ciągu wieków mandaizm przejął monoteizm.

Zdaje się jednak, iż pewne składniki mandaizmu, które na pierwszy rzut oka wydają się być pochodzenia chrześcijańskiego, nie są niczym innym, jak tylko czysto zewnętrzną formą, pewnego rodzaju pokostem na gruncie rdzennie pogańskim. Jan Chrzciciel występuje więc w tradycji mandajskiej li tylko jako twórca pewnej praktyki chrzcielnej (może nawet w znaczeniu antytezy do Jezusa takiego, jakim Go podaje tradycja chrześcijańska), która jednak nie ma nic wspólnego z praktyką chrzcielną proroka znad Jordanu, ani też z chrztem żydowskim prozelitów lub właściwym chrztem chrześcijańskim. Te ostatnie bowiem rodzaje chrztu były praktyką jednorazową, podczas gdy u mandajczyków, podobnie jak i u esseńczyków i innych sekt będących w związku z judaizmem, akt chrztu powtarzał się wciąż. Zbyt śmiałe jednak byłoby twierdzenie, że chrzest mandajczyków ma coś wspólnego z chrztem esseńczyków — wystarczy ograniczyć się tu do opinii, że te same pojęcia natchnęły jednych i drugich. Chrzest mandajczyków bowiem nie miał ani wyobrażać, ani sprawiać czystości rytualnej w przyjmujących go, natomiast zmierzał do tego, by za pomocą wody wtajemniczać wiernych coraz to bardziej w arkana Królestwa światłości. Nie był on więc ani środkiem rytualnym, ani etycznym, tylko t e u r g i c z n y m i m a g i c z n y m". Goguel, Au seuil de l'Évangile, Jean Baptiste, Paris 1928, str. 114-123, passim. Por. Lagrange, La gnose mandéenne et la tradition évangélique, Revue biblique 1927, 1928 i ks. Jan Stawarczyk, Protomandaizm a powstanie gnozy. Collectanea Theologica, 1935. A. XVI, F. 4., str. 518.

[1]) Ezech. 36, 26; Zach. 13, 1.

wał do wody Izrael stary, a wychodził z niej jako zaczyn nowej rasy. Wstępują masy do tych wód jako rzesza bezładna, a wychodzą z niej jako zszeregowana armia zbawienia. Armia ta jest połączona przygotowawczym związkiem, dla którego symbolu dobrze się nadawała spływająca po ciele woda.

* * *

Chrzest Janowy, który jest przygotowaniem na przyjście Mesjasza, wzbudza pierwszy prąd dusz ku i przeciw Chrystusowi; prąd ten odzwierciedli się w życiu Chrystusowym, a później w historii i w dziejach.

Akt chrztu Janowego, który domaga się woli upokorzonej i serca unicestwionego przez poczucie winy, pozwala nam już teraz wnikać w odwieczne psychologiczne motywy wiary i niewiary. Wiara w odniesieniu do Chrystusa jest nie tylko aktem poznania, jest ona i aktem woli nie wystarczającej sobie i dlatego łaknącej Zbawiciela.

Taki akt woli wywyższa dusze z poniżenia i najbardziej nawet upartych wynosi na piedestał chwały.

Akt niewiary w Jezusa jest przede wszystkim aktem dusz sytych; dla nich upokarzający akt chrztu Janowego jest czymś odstręczającym ich pychę i dumę, która oczyszczenia w swym przekonaniu nie potrzebuje.

W chrzcie Janowym pośród tych, którzy do wód Jordanu śpieszą w skrusze i pokucie, śpieszą i ci, którzy tam ten chrzest milczeniem i obstrukcją bierną bojkotują.

Już się więc rozdzielają dwa obozy: śpieszących ku Chrystusowi i usuwających się od Niego, ten ostatni przedstawiony w reprezentantach rekrutujących się głównie z faryzeuszy i saduceuszy.

Dusze pierwszego obozu nawet w swym upadku noszą w swej woli, pragnącej się dźwignąć w wierze i pokucie, zaród odrodzenia i uświęcenia. Dusze obozu drugiego żyją do końca w stanie duchowego opornego zastoju, który pokrywają dwoistością fałszu.

Ale mamy dokument w Ewangelii rzucający światło na nieszczere metody faryzaizmu wobec chrztu Janowego. Bo kiedy faryzeusze sami w ten chrzest nie wierzą, to jednak nie śmią publicznie nigdzie się do tego przyznać z obawy utracenia popularności wśród mas, dla których Jan jest prorokiem, a jego chrzest jest z Boga.

Nieszczerość, obłuda i słabość zamyka faryzeuszom usta i skazuje ich na milczenie i na tajemne działanie przeciw Janowi przez intrygę, o jakiej już mówiłem.

Już pod koniec swej działalności Jezus dobywa z dusz faryzajskich mimowolne samowyznanie obłudnego i dwoistego odnoszenia się ich do Jana, wywołanego balansowaniem między własną niewiarą a względami niepopularności.

Zadaje mianowicie Jezus pytanie faryzeuszom o chrzcie Janowym, na które każda odpowiedź musi się stać zabójczą dla pytanych. Albowiem Jezus pyta faryzeuszów o to, co myślą o chrzcie Janowym, jestli on z Boga, czy też nie?

Jeśliby odpowiedzieli, że z Boga jest, to wtedy sami staną się sędziami swej niewiary i niczym nie usprawiedliwią swego bojkotu chrztu; jeśli znów będą szczerymi, wtedy ściągną na siebie niełaskę i gniew ludu. Nie odpowiedzą więc nic, ale tym samym przez milczenie w tych warunkach ogłoszą werdykt na siebie.

Ewangelista przytoczył nam całą dyskusję i naradę, jaką toczą między sobą, gdy przez pytanie Jezusa zmuszeni są do odpowiedzi. Tekst cały tego ustępu brzmi: „*...Spytam i ja was o jedną rzecz, odpowiedzcie mi: Czy chrzest Janowy był z nieba, czy też z ludzi? A oni rozmyślali mówiąc sobie: Jeśli powiemy: „z nieba", rzecze: Czemużeście mu tedy nie uwierzyli? A jeśli rzeczemy: „z ludzi", cały lud ukamienuje nas, bo przekonani są, że Jan był prorokiem. I odpowiedzieli, że nie wiedzą, skąd był. A Jezus im powiedział: To i ja też wam nie powiem, jaką mocą to czynię*"[1]).

Dwie wielkie rzeki patrzyły ku sobie, jedna od południa, druga od północy: Nil i Jordan. Nil — święta rzeka Egiptu,

---

[1]) Łuk. 20, 3-8.

rodzicielka i piastunka tego kraju, którego urodzaj i życie od niej zależy, a losy jego u wiru tej wody uwisły. Rzeka ta otoczona jest nimbem poezji i czci niemal religijnej.

Druga rzeka to Jordan. Nerwem ona jest i arterią Ziemi Świętej, ale nie nastraja wyobraźni tak jak Nil. Nie mówią o niej prorocy, a jeśli ją wspomni Jeremiasz, to mówi o pysze Jordanu. Nie zawróci ku niej wyobraźnia ludu, która umie płakać nad rzekami Babilonu[1]), ale zamilknie nad niespokojnymi brzegami Jordanu otoczonymi to puszczą, to legowiskiem dzikich zwierząt.

Jordan jest pozbawiony uroku Nilu, jednak dzięki wielkiemu historycznemu zdarzeniu, jakie się rozegra nad jego brzegami, pójdzie z Nilem w zawody i prześcignie go. Jak wody Nilu wpadając w piaski użyźniały je, tak wody Jordanu przez dokonany w nich chrzest wpadały w serca ludzkie i zdrojem żywota je zapładniały. Jak Nil rozstrzygał o życiu i śmierci kraju swego, tak Jordan rozstrzygnie w dziele Janowym, tam dokonanym, o dwóch generacjach, z których jedna na życie, druga na śmierć pójdzie. Z Nilu wyjdzie jedna z najstarszych cywilizacyj, która w piramidach miała i swoją chwałę, ale i swój grobowiec. Z wód Jordanowych przez chrzest Syna Bożego wyjdzie generacja odrodzona w Duchu Św. i ogniu, i z niej się powinie cywilizacja chrześcijańska.

---

[1]) Ps. 86, 1.

Rozdział piąty.

CHRZEST MESJASZA.

Chrzest Jezusa. Dialog Mesjasza z Chrzcicielem. — Wizja nad Jordanem. — Racjonalizm.

W jednym z dni zimowych jawi się nad brzegami Jordanu postać tajemnicza a nieznana. Mógł co najwyżej jakiś przybysz z małego zakątka Galilei poznać w nim mieszkańca swego miasteczka Nazaretu i na zapytanie, kim by on był, odpowiedzieć: „To syn cieśli z Nazaretu i sam cieśla". Tyle tylko i nic więcej. Nikt go tu zresztą nie zna, ale co jest najbardziej znamienne, nie zna go sam Jan Chrzciciel, którego jest on przecie krewnym. Wiedział niezawodnie o tym kuzynostwie Jan, ale o związku tego kuzyna z swymi przepowiadaniami i z zapowiedzią Mesjasza Jan nic nie wie; Jan też i osobiście go nie zna. Jan nie opuszczał pustyni, która mu stała za dom i za rodzinę, a Jezus z wyjątkiem podróży do Jeruzalem nie opuszczał Nazaretu. Stąd powie o Chrystusie później Jan: *„Ja Go nie znałem"*[1]).

Miał Jan zapowiedziane sobie przez głos wewnętrzny, iż Tego, którego przepowiada, pozna po widzeniu *„Ducha zstępującego z nieba jako gołębicę i zostającego na Nim"* — ale zanim jeszcze to widzenie nastąpiło, w chwili gdy ów tajemniczy nieznajomy zwraca się do Jana o chrzest, Jan poznaje pod wpływem wewnętrznego światła, iż ten jest właśnie Tym, którego on przepowiadał. Samuel, gdy szukał pomiędzy synami Jessego przyszłego króla Izraela, nie znając żadnego z kilku synów Jessego, nie wiedział, którego z nich Bóg mu kazał pomazać na króla; ale kiedy wzrok jego spoczął na

[1]) Jan 1, 31. 33.

najmłodszym synu Jessego, Dawidzie, wtedy głos wewnętrzny mu powiedział: „Oto ten jest!"

Kiedy Joanna d'Arc z chaty wieśniaczej przybywa na dwór królewski, każą jej poznać pośród dostojników wspaniale ubranych, który by z nich był królem. Król sam, przebrany do niepoznania, umyślnie stanął w szeregu służby, ale Joanna wiedziona wewnętrznym światłem pomija tych, którzy wspaniałością ubioru narzucali jej myśl o królewskim dostojeństwie, a zwraca się właśnie do króla maskującego się przed nią i wskazuje na niego: „Tenci jest!"

Ja sam byłem świadkiem tego, jak dziewczyna wiejska, znana stygmatyczka, poznawała w czasie ekstazy osoby, które przybyły z daleka i nie były jej zupełnie znane; wnikała w charakter ich, w rolę, jaką zajmowały, w ducha, jaki je ożywiał.

Jan więc wewnętrznym światłem oświecony odgaduje Tego, którego ma przed sobą i który żąda od niego chrztu. W jednej chwili orientuje się Chrzciciel w roli swojej i w stosunku do Niego, tego obcego przybysza, który właśnie jest zapowiedzianym i głoszonym przez niego Mesjaszem, i budzi się wtedy w duszy Janowej skrupuł i poważna trudność wewnętrzna, z której zwierza się Jezusowi i przedstawia Mu ją wprzód, zanim zadość uczyni Jego życzeniu; albo raczej Jan nie chce zadośćuczynić życzeniu Jezusa i wzbrania się pójść za Jego wezwaniem, a to dla bardzo zasadniczych względów. Ewangelista powiada: „Jan opierał Mu się mówiąc: *„Ja mam być ochrzczony od Ciebie, a Ty idziesz do mnie?!"*[1])

Zrozumiałe jest zawahanie się Jana, który wody pokuty zlewał na rzesze grzeszników. Skądże to więc jemu teraz chrzcić Tego, dla którego wygładzał góry i pagórki? Skądże mu chrzcić samego Wybawiciela i Wykupiciela z grzechów? I on by miał tego aktu upokarzającego na Mesjaszu dopełnić? On, którego chrzest z wody słabym jest tylko symbolem chrztu z Ducha?

Odpowiedź Jezusa jest pełna delikatności, ale zarazem jest odpowiedzią stanowczą. Jezus obstaje przy swoim żą-

[1]) Mat. 3, 14.

daniu, a za motto podaje: „*Albowiem tak się nam godzi wypełnić wszelką sprawiedliwość*"[1]). W odpowiedzi tej uznany jest milcząco skrupuł Jana; jeśli Jezus wchodzi w rzesze grzeszników, czyni to z zupełnie innego tytułu niźli każdy, kto wstępuje do wód Jordanu. Tytuł ten ubiera Jezus w tajemniczą formułę o potrzebie dokonania przez Niego wszelkiej sprawiedliwości, która świadczy o tym, jak wiernie i ściśle oddał ewangelista słowa Jezusowe. Bo każdego innego opisującego taką scenę korciłoby podsunąć Jezusowi do odpowiedzi ideę, która by wyraźniej określała właściwy cel Jezusa w domaganiu się chrztu i wypowiedziała się teologicznym językiem o związku pomiędzy mesjaństwem a obrzędem grzeszników. W charakterze ogólnikowym odpowiedzi tkwi niestarte znamię autentyczności tekstu. Jan spełni żądanie Jezusa i zstępującego do wód Jordanu Mesjasza zlewa według obrzędu wodą.

Wchodzi Jezus do wód Jordanu i w nich topi ziemski obraz mesjaństwa żydowskiego. Nie król to, co ma deptać po karkach grzeszących, ale Ten, co szatę grzeszników sam na siebie z dobrej woli wkłada. Nie Mesjasz o ciasnym sercu Izraela, ale Mesjasz i Zbawiciel świata ukrył się i odkrył zarazem w tej ceremonii. Krwawo zachodzące słońce złoci łuną czerwoną obłoki po przeciwległej stronie. Krwawy zachód Golgoty odzwierciedla się w toni wód Jordanu. Tu w Jordanie — w sposób bezkrwawy, a tam w Ogrójcu i na Golgocie — w agonii i śmierci, ale jak tu, tak i tam bierze na się Baranek Boży grzechy świata. Jakże to skończony, pełny, jak wycieniowany jest w tym akcie chrztu obraz mesjaństwa Jezusowego! Niemy — a tak wymowny! Ukryty — a taki czytelny! Niby przypadkowy — a taki logiczny, tak wiążący ze sobą wschód i zachód Jego posłannictwa i życia!

* * *

Ewangelista opisuje nam teraz scenę po dokonaniu chrztu w słowach: „*A gdy był chrzczony cały lud i gdy Jezus był ochrzczony i modlił się, stało się, że się niebo otwarło,*

---

[1]) Mat. 3, 15.

i zstąpił nań Duch Św. w postaci cielesnej jako gołębica, i rozległ się głos z nieba: Tyś jest Syn mój miły, w Tobie upodobałem sobie"[1]).

W życiu Zbawiciela promień z nieba zstępował na Niego w rzadkich tylko i zupełnie wyjątkowych chwilach. Teraz głos i widzenie są pierwsze dopiero po wizji anielskiej w kolebce Betlejemu. Wtedy to niebo łuną nadziemską okoliło żłobek betlejemski, ażeby promieniem chwały ozłocić wyniszczenie i ubóstwo. Teraz po raz wtóry i w podobny sposób przemawia niebo, ażeby otworzyć ingres publicznej działalności Jezusa.

Na akt upokorzenia się Jezusa niebo rozpina cudownie nad Nim aureolę chwały. Ktokolwiek z ludzi wstępował do wód Jordanu i przyodziewał się szatą grzesznika, u tego świadomość osobista szła tylko po jednej linii: było nią poczucie swej nędzy i swego skażenia. Im szczerszy kto był z sobą i im głębiej wnikał w akt pokuty, tym bardziej odchylał się w swej świadomości od wszelkiej chwały, wielkości i wyniesienia i tym głębiej się pogrążał w swojej nicości. Myśl o wielkości własnej w takiej chwili zajrzeć może do duszy tylko jako niewczesna pokusa i jako fałszywy zgrzyt.

Tylko Ten, który wchodził do wód Jordanu w poczuciu swej nieskalaności i swojego mesjaństwa, tylko Ten jeden się nie zdziwił i nie zdumiał, gdy niebo rozwarło się nad Nim i z uniżenia się Jego w pokutnych falach nad wszystko i wszystkich Go wyniosło. W głosach zaś tych i znakach odbijało się całe Jego życie wewnętrzne, Jego tajemnicza i przebogata historia.

Wołanie Ojca w niebiesiech było uroczystą odpowiedzią na wołanie Tego, który chłopięciem jeszcze świadczył, że „w rzeczach, które są Ojca Jego, potrzeba, aby był"[2]).

Responsorium Syna rozbrzmi potem echem w słowach i zwrotach o Ojcu, tak skrzętnie zbieranych przez Jana Ewangelistę, ale zachowanych także przez synoptyków. I już dziś świat cały z głosu niebieskiego widzi i dowiaduje się, że nie są monologiem Jego wołania do Ojca, ale nieprzerwanym

---

[1]) Łuk. 3, 21-22; Jan 1, 33; Mat. 3, 16-17. [2]) Łuk. 2, 49.

dialogiem między Ojcem na niebie a Synem na ziemi, który rzekł o Ojcu: „*Nikt nie zna Ojca, tylko Syn, a Syna nikt nie zna, tylko sam Ojciec*“[1]). Jest to pełna majestatu, niebiańskiego pokoju i głębi niedoścignionej uwertura prawdziwie najszczytniejsza mesjaństwa Jezusowego. Odkrywa ona światu, co w głębi duszy Zbawiciela tkwiło i żyło, a Jego synostwo Boże darzy misję Jego nadziemskim dowodem i Bożą pieczęcią.

Będą i powstaną za czasów Augusta, później Klaudiusza i Hadriana, fałszywi mesjasze, którzy się zrodzą w burzy i wichrze politycznych namiętności, a sami nigdy nie zmierzą przepaści między ideałem tym a swoją osobą, bo im mesjaństwo będzie hasłem potrzebnym w chwili ich występu. Nieobliczenie, wzburzenie wewnętrzne, gorączka i egzaltacja narodowa znaczyć będą te występy. Lecz inaczej wchodzi na widownię Mesjasz prawdziwy. Nie w tłumy idzie, ale na puszczę, nie wspina się sam na wyżyny, ale się zniża do prochu grzeszników; nie w zgiełku chodzi i wirze, ale w cichości i milczeniu, tonąc w powszedniości i tłumie. Nie zaleca siebie sam; zaleci Go niebo, zedrze zeń szatę pokory i objawi Go światu.

Duch Św. zstępuje na Jezusa w postaci cichej gołębicy, a nie, jak się to stanie w dzień Zielonych Świątek na uczniów, w symbolu wichru i języków. Na człowieka zstępuje Duch Boży z nagła: tam gdzie nie był, tam się w swej działalności rodzi, tam nowe stany stwarza.

Ale w Synu Bożym mieszka stale Duch Św. W sercu Syna Bożego nie masz walk i zmagań się, nie masz burz i wichrów; języki ognia niczego Mu dać nie mogą ani przydać; stąd stan posiadania Ducha Bożego odbije się najlepiej w symbolu cichej gołębicy.

W wizji nad Jordanem znać od razu autorstwo Boże. Jeśli — jak Buffon powiedział — po stylu poznać człowieka, to można dopowiedzieć, iż po stylu poznać i Boga. W stylu Bożym jest zjawisko, które opisuje Ewangelia: takie majestatyczne, tak ciche i tak głębokie, a tyle prawd zamykające.

---

[1]) Mat. 11, 27.

W stylu ludzkim inaczej by wyglądała zapowiedź i uroczysta intronizacja Mesjasza. Zjawisko to byłoby raczej w rodzaju widzenia Konstantyna, który ujrzał krzyż na niebiosach i usłyszał słowa: „In hoc signo vinces“! Jakieś podobne widzenie odpowiadałoby w ludzkim pojęciu symbolowi działalności mesjańskiej Jezusa, związanej z symboliką chrztu. Takie czy podobne słowa świadczyłyby o wezwaniu Jezusa przez niebiosa do występu publicznego i do drogi krzyżowej. Taki czy podobny obraz naszkicowałby malarz, któremu by kazano według swego rozumienia symbolicznie przedstawić scenę chrztu nad Jordanem. Tak wyglądałaby legenda wydobyta z ludzkich pomysłów i wymysłów. Tymczasem w widzeniu nad Jordanem ani jedno słowo nie zapowiada bezpośrednio charakteru życia publicznego Jezusa. Zdałoby się raczej, sądząc po wizji, że w niej jest zaprzeczenie życia czynnego a wskazanie drogi kontemplatywnej dla Jezusa, bo prawdy wyrażone przez obraz idą w głąb duszy, a nie w wir życia. Nie krzyże one wieszczą, walki i zapasy, ale stwierdzają tylko stan głębokiej, tajemniczej miłości wiążącej Ojca, Syna i Ducha Świętego.

O scenę chrztu w Jordanie usiłuje racjonalizm zaczepić narodziny mesjańskiej świadomości u Chrystusa. Nawet gdyby kto wyrzucił dialog między Chrystusem a Janem, który wskazuje stanowczo na świadomość mesjańską Chrystusa przed aktem chrztu, to jeszcze wtedy nie podobna sobie wyobrazić grubszego błędu historycznego nad ten, który popełnia krytyka racjonalistyczna. Albowiem pomiędzy świadomością, która się czuje być obarczoną grzechem i dlatego potrzebuje oczyszczenia i zbawienia, a więc pomiędzy świadomością, jaka musiała być u tych, którzy pragnęli chrztu Janowego i śpieszyli do wód Jordanu, a znowu świadomością bezgrzesznego Zbawiciela nie może być żadnego połączenia psychologicznego, w ogóle nie może być żadnego przejścia. Dlatego nie podobna jest psychologicznie jeden koniec łańcucha uczepić o świadomość grzesznika, a drugi koniec uwiązać o świadomość mesjańską z wód pokutnych Jordanu zrodzoną; przepaść oddziela jedną świadomość od drugiej.

Keim wyraźnie stwierdza o chrzcie Chrystusowym, iż „nie był on wcale sakrą mesjańską, miał bowiem sam dla siebie zgoła odmienne znaczenie"[1]).

Przede wszystkim sprzeciwia się wręcz podobna hipoteza tekstom Ewangelii, albowiem jeśli Jezus potwierdza i uznaje za słuszny skrupuł Jana Chrzciciela, który wyznaje, że nie jego to rzeczą chrzcić Chrystusa, to podobne potwierdzenie w ustach Chrystusowych już świadczy o Jego mesjańskiej świadomości; tkwi ona w Nim i jest przy pierwszym zagadnięciu Jana Chrzciciela, nie ma się więc dopiero urabiać przez oddziaływanie zewnętrznych okoliczności, wstrętów i przejść psychicznych.

Są też wśród racjonalistów głosy, które uznają że akt chrztu Chrystusa we wszystkim, co mu towarzyszy, świadczy tylko o tym, że Jezus świadomość mesjańską miał już poprzednio.

„I tak — wedle Jana Weissa — nawet Marek nie rozumie tego głosu z nieba w tym znaczeniu, że przez to istocie Jezusa zostało coś przydane, że teraz dopiero wstąpił On w sferę boskich proroków. Wedle Marka głos z niebios jest równoznaczny z pewnym uznaniem i potwierdzeniem tego, co i bez tego głosu już istniało, tj. niebiańskiego i boskiego powinowactwa osoby Jezusa, osłonionego jedynie na zewnątrz postacią sługi"[2]).

Ale przede wszystkim cała wizja nad Jordanem, niebo otwarte, Duch Św. w kształcie gołębicy, a więc i głos z nieba, nie znajdują łaski u racjonalistów i to z bardzo zrozumiałych powodów, które szczerze określił Schmiedel: „Byłby to cud,

[1]) „Wiederum eine Messiasweihe war sie nicht, weil die Taufe an und für sich eine so ganz andere Bedeutung hatte." Dr. Th. Keim... Op. c., str. 533. [2]) Cyt. u prof. dr Karola Weissa, Die Taufe Jesu, Passau 1915, str. 738. „So versteht nach Joh. Weiss auch Markus die Himmelsstimme nicht in dem Sinne, dass dadurch dem Wesen Jesu etwas hinzugefügt worden, dass er jetzt erst in die Sphäre des göttlichen Propheten eingetreten wäre. Bei ihm bedeutet die Himmelsstimme doch wohl eine Anerkennung und Bestätigung dessen, was auch ohne sie vorhanden sein würde, des himmlischen gottverwandten Wesens Jesu, das durch die Knechtgestalt nur verhüllt war" (Das älteste Evangelium, str. 47).

a cudu uznać nie możemy". A w takim razie co począć z tekstem samym, który jest przecie historycznym dokumentem? Można tekst historyczny pozostawić — powiada racjonalizm — byleby nie brać go w znaczeniu dosłownym, a uważać całą wizję nad Jordanem za symbol wewnętrznych przeżyć Jezusa. Lecz podobne wyjście z sytuacji nie da się pogodzić z brzmieniem samego tekstu; to stwierdza jeden z koryfeuszów racjonalizmu, Wrede, gdy pisze: „Muszę z góry zaznaczyć, że widzę w tym stanowczo niezrozumienie rzeczy, gdy pewni nowsi krytycy w całym tym zajściu chcą upatrywać jedynie pewną wizję Jezusa, tj. czysto wewnętrzne przeżycia. Bez wątpienia nie sądziliby w ten sposób, gdyby tak chętnie tą myślą pod względem historycznym nie operowali. Marek wprawdzie powiada o Jezusie (1, 10) εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς (ujrzał otwarte niebiosa), lecz można i obiektywne wydarzenia oglądać, i Marek bynajmniej nie pozostawia żadnej wątpliwości u czytelnika, że mu całe to zajście równie obiektywnym się wydaje, jak każdemu z ewangelistów. Zresztą wizja w powyższym znaczeniu byłaby w jego pojęciu zupełnie czymś niedostatecznym. Z dalszego toku opowiadania wynika, że Jezus tego Ducha istotnie przyjął: wedle 1, 12 *„Duch wiedzie Go niebawem na puszczę"*. Po wtóre nie jest tam powiedziane ἤκουσεν φωνήν (usłyszał głos), lecz καὶ φωνὴ ἐγένετο (ozwał się głos). W ten sposób ustaje tu wszelkie prawo, by się czepiać słowa εἶδεν (ujrzał)[1]).

Ale może głos z nieba stworzył u Jezusa nową świadomość? Ależ ten głos z nieba, jak to już poprzednio pisałem, mówił o upodobaniu Ojca w Synie, wypowiadał bardzo wiele tylko dla Tego, który już przedtem świadomość synostwa zupełnie wyjątkowego i jedynego posiadał; albowiem w takiej świadomości tkwiła już przedtem i świadomość bezgrzeszności i mesjaństwa opartego o to co najwyższe, bo synostwo równające Ojca i Syna — wypowiadał więc ten głos bardzo wiele dla Jezusa, który już jako dwunastoletnie dziecię w świątyni stwierdził zupełnie wyłączny i wyjątkowy swój

[1]) Wrede, Das Messiasgeheimnis, str. 71, cyt. u prof. dr. K. Weissa, Die Taufe Jesu, Passau 1915, str. 655.

stosunek Syna do Ojca, a dziś w tym głosie ma nie tylko zewnętrzne potwierdzenie związku swojego ze strony Ojca, ale i wezwanie do rozpoczęcia swego posłannictwa i nagrodę chwalebną za upokorzenie i za gotowość śmierci.

Lecz dla kogoś, kto takiej świadomości nie miał przedtem, głos ten z nieba w jednym tylko zamknięty zdaniu, pozbawiony wszelkich bliższych komentarzy, ani nie zawierał wzmianki żadnej o mesjańskie, ani w ogóle żadnej nawet aluzji bezpośredniej, a już najmniej przekreślał poczucie grzeszności tego, który by wszedł do wody Jordanu z myślą o oczyszczeniu własnym. Głos ten więc sam przez się żadnej mesjańskiej świadomości nie stwarzał i stwarzać nie mógł i zawracał raczej wnętrze duszy, ku której się ozwał, do życia kontemplatywnego, czy pędzonego na puszczy czy w ukryciu Nazaretu, a nie do tytułów ani do godności i nie do działalności mesjańskiej.

Komentarz jedyny, jaki by sobie świadomość zwyczajna czyniła do głosu zasłyszanego, byłby ten, iż Bogu się podoba wewnętrzne poczucie grzeszności.

Rozdział szósty.

ZAPOWIEDŹ KRÓLESTWA I KRÓLA.

Forma zewnętrzna zapowiedzi. — Odpowiedzialność Jana za jego wieszczenie Mesjasza. — Różne obrazy mesjańskie: a) Mesjasz-Sędzia b) Mocarz z ducha c) Baranek Boży. — Odzwierciedlenie się tych zapowiedzi wśród uczniów Jana, wśród mas i klas Izraela i wśród wrogów Chrystusa.

Jaki właściwie cel ma to wezwanie do pospolitego ruszenia wszystkich na drogę pokuty?

Jan ten cel wyjaśnia i usprawiedliwia zarówno swoje nawoływanie jak i swoją ceremonię pokutą na odpuszczenie grzechów. Jan woła: „*Czyńcie pokutę, albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie*“[1]).

Ileż to się mieści w tej krótkiej zapowiedzi! Zeszły się w niej echa stuleci, w niej dźwięczy tęskna a oporna zapowiedź prorocza, iż zstąpi na ziemię królestwo Boże; w niej się odbiły wszystkie utęsknienia za tą wielką, szczęsną chwilą, kiedy królestwo nadejdzie. Ta krótka, zwięzła zapowiedź zdołała ująć głos serca i myśli całej przeszłości i była zarazem uderzeniem w potężny głos historii, który zaczął wydzwaniać przez usta Jana tę chwilę, gdy obietnice i nadzieje oblokły się w ciało. Królestwo Boże już przyszło. Skoro przyszło królestwo, to gdzież jest król, Mesjasz zapowiadany, który wedle proroctw miał być wybawcą, obrońcą i Panem Izraela?

Przyszedł On, mówi Jan oddając świadectwo Jego przyjściu, i rzecze do wysłańców synagogi: „*Pośród was stanął*

[1]) Mat. 3, 2.

mąż, którego wy nie znacie. On jest, który za mną przyjdzie..., któremu ja nie jestem godzien rozwiązać rzemyka obuwia jego"[1]).

Czy można było wymyślić albo wymarzyć bardziej wstrząsającą zapowiedź? I oto mamy w krótkości streszczoną całą misję Jana, która się wyraża w czterech słowach: nawoływanie do pokuty i chrzest, zwiastowanie przyjścia królestwa Bożego i zwiastowanie Mesjasza, który już przyszedł. Sama nawet zewnętrzna forma zapowiedzi Janowych odzwierciedlała w sobie te jego zapowiedzi.

Głos Jana nie rozlewał się w symfonię lirycznego uczucia, nie drgał nastrojem czucia i bólów Jeremiasza proroka. Bo i nad czymże miał boleć i płakać Jan? Czy nad smutną rzeczywistością i cierpieniem narodu? Ależ on zwiastuje narodowi swemu ziszczenie się jego najwyższych przeznaczeń. Głos to, który się nie zawracał w historyczne wspomnienia przeszłości na wzór Księgi Mądrości lub innych ksiąg świętych. Wynosił on na światło dnia miód przepowiedni starych, pochowany w ulach stuleci. Ale wspomnień nie naruszył, by w nich kołysać dusze wybrane do wielkiej rzeczywistości. Głos ów raczej mówił brzmieniem swym i tonem słowa poety: „Zgińcie me pieśni, wstańcie czyny moje!"

Nie wznosił się też Jan i nie wspinał po niebotycznych wyżynach Izajasza proroka. Bo piąć się nie potrzebuje i wspinać na skrzydłach rozbujałych szczytnych pragnień przyszłości ten, który wizje przeszłości w teraźniejszość przemienia.

I nie woła, jak wołał spragniony Izajasz: *„Spuśćcie, niebiosa, z rosą Sprawiedliwego"*, ale raczej wołał: *„Stanął wpośród was, którego wy nie znacie"*[2]). Twardy i przejrzysty jak diament, ostry jak strzała, jędrny a żywy, bezpośredni głos ten stylem był dostrojony do roli tego, w którego piersi tkwił. Nie rozmieniał go Jan na mnogie uczucia, ale skupiał w jednym potężnym haśle: *„Przybliżyło się królestwo niebieskie"*[3]). Sucha to nieomal i prosta zapowiedź,

---

[1]) Jan 1, 26. 27. [2]) Jan 1, 26; Iz. 14, 8. [3]) Mat. 3, 2.

silna i potężna, jak silne i potężne jest to, co głosiła i do wiadomości podawała.

Nie rozchodził się też głos ów w długie rozumowania, nie zdobywał umysłów argumentami, nie znał wahań, zawrotów, bo to był głos oddającego świadectwo prawdzie, okazującego ją i stwierdzającego. Już nie czas na wywody tam, gdzie się podaje ostatnie konkluzje rozpraw między ludem a Bogiem, Jego proroctw i przepowiedni, które wydzwaniał silnie jak dzwon spiżowy.

I był to istotnie głos ostatecznych już rozstrzygnięć. Nawet błędów i wad nie tyka on w sposób, w jaki to czynili wielcy prorocy, tylko prześwietla błyskawicą dusze pod jednym kątem: gotowości ich i sposobności, czy też niegotowości na przyjście królestwa Bożego. Głos to krótkich, ale wielkich wezwań do królestwa; głos wielkich nakazów pokuty; głos wezwania i głos sądu. Jak grom pada i razi sumienia, a z wyobraźni bierze dla siebie tylko tyle osłony, ile jej koniecznie potrzeba, by się wpić w zepsute sumienie. Jak błyskawica pada on w ściemienia duszy narodowej i złudzenia i jednym błyskiem światła je rozświeca. Jak grot wpada do głębin dusz, aby zmiękczyć zatwardziałe i jak wosk ugiąć. A kiedy w głosie tym brzmiały tony wielkich konkluzyj, ostatnich wezwań i ostatnich decyzyj i najwyższej odpowiedzialności, kiedy nakaz pokuty przedzierał się aż do ostatecznych granic, bo obejmował wzgardzonych i wydziedziczonych celników i grzeszników, wtedy równocześnie przez swe wielkie zwiastowania niósł nową i najwyższą przyszłość, a z nią nowe nadzieje i nowe życie.

* * *

Szczęśliwy to i wybrany prorok Jan, bo gdy inni poprzednicy jego zwiastowali, że królestwo Boże przyjdzie, on wołał, iż przyszło już i jest. *„Przybliżyło się królestwo niebieskie"*. Zapowiadając zaś, iż już przyszło królestwo Boże, zapowiadał też króla i władcę tego królestwa. *„Przyjdzie mocniejszy nade mnie"*[1]) — wołał Jan i tak głosił przyjście

---

[1]) Łuk. 3, 16.

tego Tajemniczego: On przychodzi, ba, On już *„pośrodku was stanął, którego wy nie znacie"*[1]).

Jakże to więc była śmiała zapowiedź. Zdawało się, że echo pustynne zmieszane ze sceptycznym słowem niewierzącej synagogi niosło ku Janowi pytanie: Zali odważyłeś słowa, któreś wyrzekł? Zapowiadasz Mesjasza; mówisz, iż on już jest i na ziemi stanął. Lecz skądżeby to on się wziął? Przecież nie powstał z kwasu tej synagogi, której moralne zatrucie ty sam głosiłeś. Miałżeby powstać z masy tego ludu jęczącego pod podwójną niewolą: i hierarchii swojej i jarzma rzymskiego? Ale Bóg może go wzbudzić. Zapewne, lecz gdzież to są ślady palca Bożego? Skądżeby Mesjasz miał się wziąć, skoro go nic w tej chwili nie zapowiada i o żadnych nadzwyczajnych prognostykach nic nikomu nie jest wiadome?

Ty go zwiastujesz. Wieszli, proroku, że na szalę kładziesz całą swoją dobrą sławę i imię, skoro się proroctwo twoje nie ziści? Co więcej, ty bierzesz wielką odpowiedzialność na siebie; ty możesz się stać sprawcą straszliwego omamienia ludu i narodu; ty się możesz obciążyć zbrodnią w skutkach swoich nieobliczalną oszukania i fałszowania głosu Bożego i wyroków Bożych.

Lecz nie na próżno zostaje Jan wyróżniony ponad wszystkich proroków tym, że do niego się ściąga osobne proroctwo. Jest ostatnim spośród nich. Po przepowiedni o przybliżeniu się królestwa wszelkie dalsze proroctwa już są zbędne, bo cel proroctw został osiągnięty.

I któż zaprzeczy, że słowa podobne byłyby więcej niż usprawiedliwione, gdyby proroctwo Janowe nie było nad wszelką wątpliwość utwierdzone? Wzywałby Jan lud do pokuty, by ułożyć serca na przyjęcie króla, a oto on nie przychodzi; rzuciłby słowa prorocze, a rzeczywistość odpowiedziałaby mu: kłamstwo!

Jan przeszedłby do historii jako prorok najcięższej ułudy, przeszedłby do niej obciążony klątwą gniewu i żalu ludu i społeczeństwa.

---

[1]) Jan 1, 26.

Drugi Eliasz![1]) Zamiast uwieńczyć zapowiedzią wszystkie proroctwa i stać się prorokiem z proroków największym i ostatnim, raczej poprzekreślałby prorocze drogi, pomąciłby natchnione ich szlaki. I wtedy byłoby stokroć lepiej, ażeby cudna scena nad Jordanem nie była się nigdy jawiła. Lepiej by było dla niego, lepiej dla ludu i narodu. Bo lepiej by było ludowi nieść dalej ciężkie okowy niewoli a żywić choćby tylko daleką nadzieję, aniżeli przeżyć wielką ekstazę, a potem opaść w zupełne zwątpienie.

Lecz gdyby istotnie echa takich głosów zawiał był wiatr pustynny w stronę Jana, znalazłby go nieporuszonym argumentacją ludzkich rozumowań.

On nie z wyrachowań ziemskich czerpie swoje światło, ale raczej ma je przeciw wszelkim wyrachowaniom z objawienia Bożego. I objawia tylko tym natrętniej Tego, który stanął na ziemi; objawia Go, choć Go nigdy nie znał[2]), a ujawnia z taką niewzruszoną pewnością, że deputacji wysłanej z Jerozolimy od duchownej władzy i pytającej urzędowo, kim by on był, odrzecze, że jest tym właśnie, o którym mówi Izajasz, „że będzie gotował drogę Panu"[3]). A więc jest tym, który już bezpośrednio zapowiada obiecanego narodom. Jan wskazuje na Chrystusa jako na Tego, w którym jest cała racja jego własnej misji i posłannictwa.

„Propterea veni" — *„na to ja przyszedłem* — mówi — *żeby był objawiony w Izraelu"*[4]).

I śmiało głosił Jan: *„Pośród was stanął, którego wy nie znacie. On jest Tym, który za mną przyjdzie, który przede mną się stał"*[5]). I te uroczyste słowa poda Jan jako urzędową swoją odpowiedź na zapytanie synagogi.

Wszystko, co Jan głosi o królestwie Bożym i o Mesjaszu, głosi z natchnienia wewnętrznego i Bożego nakazu; tylko natchnienie wewnętrzne i światło wewnętrzne, które szło z góry, i tylko bezwzględne posłuszeństwo Bożemu głosowi zdolne było wytłumaczyć tę niezłomną pewność, z jaką Jan wbrew wszelkim ludzkim rozumowaniom i pytaniom

---

[1]) Por. Mat. 11, 14. [2]) Jan 1, 31. [3]) Iz. 40, 3. [4]) Jan 1, 31. [5]) Jan 1, 26. 27.

proklamuje przyjście królestwa Bożego i pojawienie się Mesjasza. W jego zapewnieniach nie ma żadnego „może" żadnego „jeżeli"; słowa jego brzmią jak niezbite pewniki. Na ich karty kładzie on nie już samą godność swoją, ale najwyższe interesy Boże. Staje się on odpowiedzialnym za wszystko, co głosi, a więc przede wszystkim za spełnienie swoich proroctw i to spełnienie tak bliskie, że musi ono nastąpić bezpośrednio, jeżeli nie ma być zadany kłam słowom proroka. Względy na mądrość i przezorność ludzką nakazywałyby mu ogromną ostrożność i rezerwę, gdyby jakiekolwiek względy ziemskie miały miejsce w jego duszy zapełnionej jedynie wsłuchaniem się w wołanie i zwiastowanie Boże.

* * *

Głosząc królestwo Boże i Mesjasza nie ograniczy się jednak Jan do samej zapowiedzi Tego, który już jest i stanął pośród ludu swego. W proroczym widzeniu roztacza on obrazy, przez które przetyka charakter Mesjasza i charakter jego misji i roli. Nie są to jeszcze obrazy tak jasne i przejrzyste, jakie by odtworzył ten, kto ex post po dokonanym życiu Jezusa pisałby Jego dzieje. Obrazy Janowe są to rzuty potężne, o ostrych konturach, które jak przez szkło matowe przepuszczają promienie postaci Chrystusa, a w niej dwie główne podnoszą cechy: moc i miłość. W dwu obrazach ujął Jan znamiona posłannictwa Jezusa.

W pierwszym rysunku wskazywał Jan na Niego jako na sędziego, w drugim zaś zwiastował w Jezusie Tego, który chrzcić będzie Duchem i ogniem. Zwie Go na przemian sędzią, Barankiem Bożym i Oblubieńcem[1]).

Jan był prorokiem sądu i wołał do swojej epoki, biorąc porównanie ze zwyczaju na Wschodzie ścinania drzew, które nie rodzą: *„Bo już jest przyłożona siekiera do korzenia drzew. Wszelkie drzewo nie rodzące owocu dobrego będzie wycięte i w ogień wrzucone"*[2]).

[1]) Jan 1, 29. 36; 3, 29. [2]) Łuk. 3, 9.

Wedle wierzeń współczesnych charakter sądu mesjańskiego, głoszony przez Jana, był dla pojęć panujących czymś wprost rewolucyjnym. Żyd, gdyby dawał do rąk swego Mesjasza siekierę, toby mu ścinać przykazał wszystkie latorośle i to bez wyboru, które nie rosły w ogrodzie Izraela. Wierzyłby w to, że ścięte złoży Mesjasz w hołdzie swojemu narodowi. Ale Mesjasz, który zamiast sądzić ciemiężycieli ludu Bożego i pogan, poczyna sąd nad ludem własnym, taki sędzia był czymś niepojętym i niesłychanym.

Nadto jeszcze, ażeby oddać rolę sędziego w Mesjaszu, posługuje się Jan porównaniem, które ujął nie z obrazów puszczy, ale zapewne ze wspomnień dziecięcych lat swoich, gdy to patrzył w domu ojca na robotników oczyszczających zwiezione do gumien zboże. Robotnik taki na Wschodzie ma wiejadło, którym zbiera nieoczyszczone zboże. Są to bardzo prymitywne widły o dwóch lub trzech rozszczepieniach, które zapuszcza w snop zboża a potem potrząsa nimi. Ziarno wówczas spada na robotnika, a tuż opodal opada oddzielona plewa. Zabieg ten odbywa się rano, ale przede wszystkim wieczorem, gdy silny podmuch południowego wiatru jest dobrym sprzymierzeńcem pracy robotnika. W ten sielski obrazek ujmuje Jan straszliwy urząd sędziego-Mesjasza, o którym mówi: *„Którego łopata* (wiejadło) *w ręku jego i wyczyści boisko swoje. I zgromadzi pszenicę do spichlerza swego, a plewy spali ogniem nieugaszonym"*[1]).

My wiemy z naszej historii, jak wstrząsające są obrazy grozy sądów Pańskich nad narodami; mamy w kazaniach Skargi, wzorowanych na Izajaszu, żywy pomnik potężnego patosu, który dreszczem dziejowych przeżyć wstrząsa pokolenia. A choć słowo Skargi odbiło się od współczesnych, podobnie jak słowo Janowe od twardej skorupy faryzaizmu, to jednak obrazy sądu i gniewu Pańskiego zaklęły raz na zawsze w tych kartach wyobraźnię i dzieje naszego narodu.

Lecz inne było zwiastowanie sądu nad narodem przez Skargę, a inne przez Jana. Sąd Skargowski jest zapowiedzią nieodwołalnego wyroku za niepokutę narodu, ale sądu me-

[1]) Łuk. 3, 17.

sjańskiego ujść może każdy, kto tylko zechce, kto tylko rozpocznie pokutę krusząc się, żałując win i odradzając się na duchu. I Mesjasz też w obrazie Janowym nie jest tylko sędzią; nie przyszedł On burzyć, ale raczej zbierać. Pójdzie wprawdzie na spalenie plewa, ale niejedno ziarnko pszenicy upadnie opodal, a rolnik nachyli się ku niemu, zbierze troskliwie do swych stodół i zachowa. Tak i Mesjasz-król zbieraczem jest, obrońcą i opiekunem tych, którzy przynoszą godne owoce pokuty. Jego więc sąd jest ten, o którym prorokował Symeon, gdy przepowiedział o dziecinie: *„Oto Ten położony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwiać się będą"*[1]). Jest to sąd, który się istotnie rozpoczął z chwilą występu Chrystusa, a dokonał się nad narodem rychło i to w sposób zapowiedziany przez Jana, gdyż w zgliszczach i ruinach świątyni i teokracji spaliła się doszczętnie plewa, wichrem nienawistnych namiętności uniesiona od boiska mesjańskiego.

Lecz ta zapowiedź Janowa, że od plewy odłączona będzie pszenica, że Bóg mocen jest choćby z kamienia nowe wzbudzić plemię, że pan bojowiska i gospodarz zbiera dobrą pszenicę i sam dobre ziarno przez upust Ducha Św. i ogień z dusz przemienionych wyprowadzi, spełni się dosłownie.

Za śladami Zbawiciela pocznie się nowe pokolenie dusz, które przeżyje upadek Jeruzalem i stanie się zaczynem odrodzenia świata.

Obrazy ponure i wstrząsające sądu mesjańskiego nad światem są przez Jana odtworzone w duchu i stylu proroków. Czerpał on je z proroków, a nie z apokryfów, jak na przykład z apokryfów Henocha lub podobnych. Znać to po jego malarskiej palecie żywcem zasilonej proroczymi wizjami.

Stało się to nieomal modne w pewnym odłamie racjonalizmu doszukiwać się w Ewangelii li tylko eschatologicznej nauki wieszczącej sąd i zaraz po nim koniec świata. W sam raz zdają się nadawać na taki komentarz obrazy sądu Jana Chrzciciela. A jednak w prorokach, u których on czerpie, jak na przykład u Izajasza, obok istnych opisów ostatecznego sądu są silne przenośnie. Sięgają one aż tak daleko, że nawet gdy prorok opisuje spadające z nieba gwiazdy i powszechną katastrofę świata, to jeszcze i wtedy snuje w dalszym ciągu opisy historii na ziemi, które przecie byłyby nie do pomyślenia, gdyby je próbował kto brać dosłownie.

[1]) Łuk. 2, 34.

U Jana przyszłość na ziemi tkwi w odrodzeniu drugich przez Chrzciciela i przez Jego chrzest z Ducha Św. i ognia przepalającego zło, ale nie niszczącego ziemi. Jego więc wieść i zapowiedź sądu nie jest jękiem żałobnego marszu dla konającej ziemi, ale jest uwerturą weselnych dzwonów wydzwaniających ziemi radosne alleluja.

Bo nie grzebać świat przychodzi Ten, który po nim przyjdzie, ale uratować go i odnowić odnowieniem z ducha. Obrazy wstrząsające sądu podkreślają tylko przez przeciwieństwo tym silniej ten nowy zaczyn i nowy proces na ziemi.

W ostatnich znowu czasach wydał Żyd Eisler ciężko naukowe dzieło o życiu Chrystusa, w którym Jan jest przedstawiony w przeciwieństwie do proroka eschatologicznego jako herold walki wolnościowej o niepodległość Żydów. Co za skrajności — te dwa typy Janowe: typ eschatologiczny i typ wojującego mesjaństwa! A oba równocześnie powołują się na Ewangelię. O ostatnim typie i pracy Eislera wypowiada się między innymi Goguel[1]).

[1]) Maurice Goguel. Au seuil de l'Evangile, Jean Baptiste, Payot Faris, 1928, str. 302. (Appendice):

„L'examen de l'argumentation de Eisler, en ce qui concerne l'histoire de Jean Baptiste, montre que les fondations exhumées de la version slave de la guerre juive de Josephe, si elles se prêtent à la construction d'une oeuvre d'imagination brillante, ne sont pas susceptibles de supporter un édifice solide dans lequel pourraient s'insérer les données que fournit une saine interprétation tant des textes évangéliques que du témoignage de Josephe dans les Antiquités Juives".

„Bliższy rozbiór rozumowań Eislera dotyczących historii Jana Chrzciciela wykazuje, że podstawy wersji słowiańskiej dotyczącej „Wojny żydowskiej" Józefa Flawiusza, o ile nadają się do wytworzenia dzieła pełnego olśniewającej fantazji, o tyle nie są zdatne, by na nich oprzeć gmach solidny ku pomieszczeniu tych danych, których nam dostarcza zdrowa interpretacja zarówno tekstów ewangelicznych, jak i świadectwa samegoż Józefa Flawiusza w jego dziele o „Starożytnościach żydowskich".

Z pewnością chybiona jest praca i pomysł tego uczonego żydowskiego, jak i chybionym jest pomysł pierwszy już dla tego samego, iż zwyczajnie, gdzie z tychże samych cytatów utka ktoś dwie podobne skrajności, tam obie będą nieprawdziwe. Ani Jan nie prorokował końca świata z sądem ostatecznym, ani też nie myślał o akcji politycznej na tej ziemi. Całkiem przeciwnie; charakter mesjańskiej epoki, jaką on głosił, sąd mesjański, jaki wieścił, chrzest pokuty i oczyszczenia, jakim chrzcił, wszystko to razem odwracało dusze od spekulacyj politycznych ziemskich, a ześrodkowywało je w jednej wielkiej idei religijnej. I w niej to, co ziemskie, było w nadziejach mesjańskich właśnie umorzone.

Bo niezawodnie w każdym przepowiadaniu królestwa Bożego tkwiło niebezpieczeństwo obudzenia u tych, którzy tę zapowiedź słyszeli, nadziei ziemskiego nacjonalizmu.

Zapowiedź, iż już przyszło królestwo Boże i przyszedł Mesjasz, padała jednak na wyobrażenia współczesne, gdzie to królestwo Boże było uważane za jedno z wolnością polityczną uciemiężonego narodu, za jedno więc z nadejściem utęsknionej chwili wolności i triumfu. I w tym tkwiła przyczyna, dla której głoszenie królestwa, które przyszło, było tak trudne i niebezpieczne. I historia to potwierdzała.

Ilekroć bowiem podobne zapowiedzi wieścili ludowi fałszywi i niesumienni agitatorzy, budził się w narodzie niebezpieczny ruch rewolucyjny gaszony przez Rzymian w katuszach i krwi. Dziś jednak niebezpieczeństwo jest jeszcze większe, słowo zapowiedzi spływa nie z ust rozegzaltowanego maniaka, ale z ust natchnionego męża, świętego Pańskiego i Jego proroka. Tymci większe mogły tkwić niebezpieczeństwa, bo już nie garść szaleńców, ale wielki odłam narodu mógł się dać unieść ziemskim swym nadziejom. Dalekie przejawy tego niebezpieczeństwa dają się odgadnąć ze słów Ewangelii; bo choć Jan wyraźnie zapowiada Tego, który po nim przyjść miał, to jednak lud niecierpliwy nie chce czekać ani chwili, nie chce nawet rozróżnić między heroldem a Tym, którego on zwiastuje. Jak opowiada Łukasz[1]), gdy Jan się zjawił

[1]) Łuk. 3, 15.

w chwili oczekiwań przez lud Mesjasza, wszyscy mniemali, że on to właśnie jest Chrystusem.

Było to łatwe do pojęcia, zwłaszcza wśród nastroju, jaki wówczas owiewał masy. Wszystko to, co się działo na puszczy, było tak z nagła poczęte, tak nowe i tyle mówiące, tak potężne i tak wstrząsające!

Pustynia, rzeka święta, prorok po tylu wiekach powstający na nowo, masy ludu, zjawiska nawróceń, widoczne działanie Boże, które przemieniało przez kruszenie najlichszą sortę materiału społecznego, bo jawnogrzesznice i celników — a na tym tle królestwo Boże w zapowiedź zaklęte, które ciałem się stało, nade wszystko zaś zwiastowany Mesjasz, który już przyszedł.

W takim środowisku każde wrażenie stopniowało się w uczuciach, życzeniach i oczekiwaniach; fale nastrojów jak iskra elektryczna przechodziły przez masy, i groziło niebezpieczeństwo, że posłannictwo Jana ośmieli i upoważni naród do wysnucia stąd dla siebie tych wniosków ziemskich i doczesnych, które się staną palnym materiałem i pożarem nie do ugaszenia.

Lecz Jan panuje swym słowem i duchem nad wszelką egzaltacją polityczną; jest wszechwładnym panem i władcą namiętności ludu, którymi kieruje, kędy sam chce. Taktyka Jana, który wychowuje lud dla haseł przez siebie głoszonych, była po mistrzowsku do treści dostrojona; tak do treści jego przepowiedni jak do psychologii mas. Jan sięgający w głąb duszy, sumienia i myśli ludu, wybiegającej ku narodowej wolności i chwale, płomiennej przyszłości narodowej przeciwstawia groźny obraz sądu; dumie narodowej — skruchę; nadziei rozegzaltowanej — święte drżenie i lęk. Umarza ideał narodowy i polityczny ideałem religijnym, którego wyrazem, znakiem i hasłem były jego słowa: „*Czyńcie pokutę, albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie*"[1]).

On słowem swym rozpalał i gasił; uderzał w struny drzemiące w sercu, ale równocześnie tony tych serc przemieniał; porywał — ale i ujarzmiał, wskrzeszał — ale zarazem uśmier-

[1]) Mat. 3, 2.

cał; wskrzeszał rewolucję sumień, a uśmiercał rewolucję namiętności politycznych.

* * *

Gdyby Jan był poprzestał na szkicu Mesjasza jako sędziego i zbieracza, historia postawiłaby mu zarzut, że się ześlizgnął po powierzchni obrazu Jezusa, a nie wniknął do głębi tego ducha, który w krainie dusz największym i jedynym jest mocarzem i dokonał w nich przewrotu znaczącego drogi ludzkości.

Jest jednak w Janowej kolekcji obrazów Mesjasza i ten, który się odnosi do roli wewnętrznej Jezusa.

Obraz bierze Jan z własnej działalności i własnego powołania jako chrzciciela. Dlatego od razu poznać twórcę i mistrza porównania, w którym Jezus nazwany jest Chrzcicielem. Poznać też twórcę obrazu i po duchu jego.

Bo ażeby uwydatnić olbrzymią rolę Chrystusa w krainie dusz, Jan zestawia swoją rolę jako chrzciciela wodą z rolą nieskończenie wyższą Jezusa jako chrzciciela Duchem. Poznajemy tu od razu pokorę Jana, który nawet w swej najszczytniejszej działalności chrzciciela uniży się na to, by na jej tle przez przeciwstawienie tylko tym żywiej uwydatnić działalność Jezusa.

Styl Jana, odzwierciedlony w obrazie jedynie tylko jemu właściwym i duchu ujmującym całą jego istotę, znaczy karty Ewangelii niestartym piętnem autentyczności. Takie porównanie tylko z takich ust i z takiej mogło spłynąć duszy. Jezus chrzci nie jak Jan wodą, spływającą tylko po ciałach a niezdolną duszy oczyścić, ale chrzci w mocy Ducha Św., podobnej do ognia oczyszczającego i przepalającego w nich wszelki brud i zepsucie. Jan mówił: *„Ja was chrzczę wodą, lecz przyjdzie mocniejszy nade mnie... On was chrzcić będzie Duchem Św. i ogniem"*[1]).

Duch i ogień nie są to pojęcia sobie przeciwstawione, ale użyte są jako synonimy za pomocą wspólnej prepozycji. Nie

---

[1]) Łuk. 3, 16.

jest to więc ogień niszczący i palący, którym rolnik-Mesjasz na końcu będzie palił plewy, ale ogień oczyszczający, o jakim prorokował Malachiasz[1]). Ogień to niszczący wszelką nieczystość a uświęcający dusze. Przez to jedno porównanie Jan ujął posłannictwo i moc właściwą Jezusa; wzniósł się tym jednym rysunkiem nad przesądy swojego czasu, nad wyobrażenia o Mesjaszu pojmowane jedynie w mocy i przemocy ziemskiej, ażeby im przeciwstawić w obrazie proroczym Jezusa w nowej zupełnie i dotąd nieznanej mocy Ducha Św., przez którą zwycięży On serca i świat.

* * *

Obraz Mesjasza jako sędziego i chrzciciela z Ducha widniał w umyśle proroczym Jana jeszcze wpierw, zanim Jezusa znał i poznał. Ale my mamy jeszcze jeden wizerunek podany przez Jana, zachowany nam przez Jana Ewangelistę a skreślony już z czasów zbliżenia się Jezusa do Jana i zapoznania z nim.

Wielki być musiał wpływ postaci Jezusowej na Jana; silna i twarda ta dusza miękła i topniała jak wosk i rzewnym liryzmem wzbierała pod urokiem i wpływem Tego, którego on przedtem głosił jako nieznanego sobie osobiście a tylko objawionego mu przez Boga. I rysy Jezusowej postaci, w których tak nic nie było z groźnego wizerunku sędziego, przemawiające cichością, słodyczą, nieskończoną miłością, a zarazem majestatem i siłą, przeciskały się do dawnych obrazów Janowych i uzupełniały je i z nowej strony zasilały jego pojęcia o Chrystusie. Z tych to czasów mamy śliczne porównanie Janowe o oblubieńcu, którym jest Chrystus. *„Kto ma oblubienicę, ten jest oblubieńcem, lecz przyjaciel oblubieńca, który stoi a słucha go, weseli się weselem dla głosu oblubieńca"*[2]). Mesjasz, sędzia i chrzciciel, rozpływa się w słowach Jana w miłośniku ludzkości połączonym z nią węzłem tak ścisłym, jakim oblubieniec łączy się ze swą oblubienicą.

---

[1]) Mal. 3, 2-3. [2]) Jan 3, 29.

Ale Jan wychowa w tych czasach w swym sercu i duszy jeszcze inną nazwę, inne jeszcze określenie Jezusa Chrystusa. Przetopi je on w krzyk duszy i wołanie, gdy wskazując uczniom swoim Jezusa nad brzegami Jordanu, zawoła o Nim: *„Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzechy świata"*[1]).

Słowa te, wyrzeczone w przeddzień uroczystości paschalnej, w symbolu wielkanocnego Baranka wskazywały na Jezusa jako na Zbawiciela; wywinęły się one już nie z objawień Janowych, ale z bezpośredniego zetknięcia się Jana z Jezusem i z rozmów z Nim poufnych, w których niezawodnie Jan się dopytywał o związek chrztu Jezusa z Jego mesjańskim dziełem. Z konieczności uprzedzam już scenę chrztu nad Jordanem, którą zaraz opiszę.

Zanim uczniowie usłyszą zapowiedź Jezusa o oblubieńcu, który od nich będzie odjęty, wprzód przed nimi dowie się Jan od Jezusa zarówno o Jego odejściu przez śmierć, jak i o związku tej śmierci i chrztu krwi z chrztem Janowym. Jędrność tej nazwy, rzewność jej i rozlewność, piękno i potężny symbolizm utrwalił ją na zawsze w języku i liturgii Kościoła, który ją przejmie z ust Janowych, ażeby nieustannym a tysiącznym echem powtarzać wskazując na eucharystycznego Jezusa: „Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi!" Jeśli tak wolno było powiedzieć, to Jan przypłacił tę nazwę utratą co najlepszych swych uczniów.

Gdy Montalembert napisał i wydał swą książkę „O mnichach Zachodu", córka jego po jej przeczytaniu oświadczyła ojcu, że wstępuje do klasztoru, i ojciec po walce wewnętrznej daje pozwolenie.

Po okrzyku Janowym uczniowie jego chcą iść ku Jezusowi. Jan bez walki, w przeświadczeniu, iż sam wchodzi w cienie mroku, odda ich Temu, który jutrzenką jest i słońcem.

Oba te ostatnie określenia Jezusa przez Jana jako Baranka, który gładzi grzechy świata, i jako oblubieńca, zawdzięczamy św. Janowi Ewangeliście, który jako dawny uczeń Jana słyszał i znał dobrze te wołania swego mistrza. — One to i o jego losach też rozstrzygnęły, bo i on przejdzie od Jana do Jezusa.

[1]) Jan 1, 29.

* * *

Rola Jana wobec Jezusa była zarówno nad wszelki wyraz doniosła jak i dla pierwszego występu Chrystusowego niezbędna. Jakby to się mogło obyć bez Jana, bez jego wprowadzenia Chrystusa, aby sobie wytłumaczyć wyjście na widownię publiczną Zbawiciela z ukrytego ciesielskiego warsztatu w małym miasteczku? Dzięki dopiero Janowi, dzięki przygotowaniu umysłów na przyjście królestwa Bożego, dzięki jego zapowiedziom, że Mesjasz już stanął, i przede wszystkim dzięki wskazaniu na Jezusa, iż On jest Mesjaszem, nieznany dotąd nikomu mąż staje się powszechnie znany. Najpopularniejszy prorok, proklamując królestwo mesjańskie, wskazuje skupionemu dookoła siebie całemu narodowi, w uroczysty sposób, choć jeszcze dyskretnie, na Tego, który przyjść ma.

Potrzeba się tylko wmyślić i wczuć w olbrzymie znaczenie słów tego proroka, aby zrozumieć ich związek z wystąpieniem Chrystusa. Kto się tylko raz w życiu z tych, co byli nad Jordanem, zetknął z prorokiem, który po czterech wiekach milczenia zniósł słowo Boże na ziemię, komu się udzielił żar jego świętości, kto nadto z rąk jego odebrał jedyny w swoim rodzaju obrzęd rytualny, ten uniósł wspomnienie znad brzegów Jordanu niezatarte, towarzyszące mu do grobowej deski. Z tym zaś wspomnieniem był nierozdzielny związek zapowiedzi, iż pełnia czasów nastała, iż Mesjasz zstąpił na ziemię, iż Tym, który przyjść miał, jest nie kto inny, jeno ten mąż, nad którym po chrzcie Janowym otworzyły się niebiosa, aby Go zwiastować ziemi.

Ale Jan nie tylko zapowiada Chrystusa i z zupełnego ukrycia dobywa Go na światło dnia; Jan ponadto ściele pod stopy Mesjasza posiew mesjaństwa duchowego i wewnętrznego. Niebezpieczny, polityczny, mesjaniczny prąd, który

wywołała sama zapowiedź zstąpienia na ziemię królestwa Bożego i Mesjasza, był przez Jana w pierwszej chwili jego zapowiedzi skierowany na właściwe tory. O tym, że Jan wskazywał na Jezusa jako na Mesjasza, wiedzieli dobrze zarówno uczniowie Jana, jak lud, jak i wrogowie Jezusa.

Ale jak się odbiły wśród słuchających zapowiedzi Jana i jego wskazania na Chrystusa?

Mamy na to dowód w Ewangelii, jak dobrze one były zrozumiane przez słuchających Jana. One to pozbawiają Jana co najlepszej części uczniów, którzy jak Jan Ewangelista przechodzą do Jezusa; one to się zaznaczają zazdrosną, tajemną rywalizacją innych uczniów o wpływy ich mistrza, w pojęciu tych uczniów zagrożone przez pojawienie się Jezusa. Mówią oni o Jezusie: *„Ten..., któremuś ty dał świadectwo, On teraz chrzci i wszyscy idą do Niego“*[1]).

Ewangelia tak oto zwięźle nam przedstawia ów obraz historyczny, to jest uczniów Janowych, którzy pod wpływem jego wieszczeń opuszczą swojego mistrza i pójdą za Jezusem. Opowiada ewangelista: *„A nazajutrz znowu stał Jan i dwóch uczniów jego. A spojrzawszy na Jezusa przechodzącego, rzekł: Oto Baranek Boży. I usłyszeli go mówiącego dwaj uczniowie i poszli za Jezusem. A obróciwszy się i ujrzawszy ich za sobą idących, rzekł im Jezus: Czego szukacie? A oni Mu rzekli: Rabbi! (Co znaczy: Nauczycielu) gdzie mieszkasz? Rzekł im: Pójdźcie a zobaczcie. Poszli i zobaczyli, gdzie mieszka, i zostali przy Nim tego dnia, a było około dziesiątej godziny. A jednym z dwóch, którzy usłyszeli byli od Jana i poszli byli za Jezusem, był Andrzej, brat Szymona Piotra. Ten znalazł najpierw Szymona, brata swego, i rzekł mu: Znaleźliśmy Mesjasza (co znaczy Chrystusa)“*[2]).

Co do wpływu zapowiedzi mesjańskich na masy, to mamy na to w Ewangelii ciekawy dokument uszczknięty już pod koniec występów Chrystusowych, który świadczy o tym, jak żywo pamiętano i wspominano na świadectwa Janowe

[1]) Jan 3, 26. [2]) Jan 1, 35-41.

o Chrystusie, jak je komentowano, jak zestawiano je z działalnością Chrystusa i jak czynami Chrystusa usprawiedliwiano i uzasadniano wartość świadectwa i proroctwa Janowego o Jezusie.

Było to wówczas, gdy Jezus zwiedził okolice, w których Jan chrzcił, pełne jeszcze żywych wspomnień po wielkiej postaci Chrzciciela. Dawny uczeń Jana, a później uczeń Jezusa, Jan Ewangelista, uchem czułym i wrażliwym na wszystko, co się odnosiło do dawnego jego mistrza i jego proroczej roli, pochwycił treść rozmów toczonych o Jezusie i Janie i podał nam je w swej Ewangelii. *„I odszedł na powrót za Jordan na to miejsce, gdzie zaczął był Jan chrzcić, i tam przebywał. A wielu do Niego przychodziło. I mówili: Jan wprawdzie żadnego znaku nie czynił. Ale wszystko, co Jan o Nim opowiedział, było prawdą. I wielu uwierzyło weń“*[1]).

Ale i nieprzyjaciele Jezusa doskonale pamiętali o przepowiedniach Jana o Jezusie i znaczeniu tych przepowiedni jako świadectwie o Chrystusie. Bo kiedy Jezus wśród walk i zapasów z Żydami rzuca im w oczy, iż Jan oddał Mu świadectwo, i przypomina deputację, jaką do Jana wysłali, i odpowiedź, jaką wówczas od Jego herolda otrzymali — oni zachowują milczenie i ani jeden głos zastrzeżenia się nie ozwie w tym wrogim dla Jezusa i Jana środowisku. A przecie wśród tych burzliwych debat raz po raz wpadali w słowa Chrystusowe, jakie o sobie wygłaszał[2]).

[1]) Jan 10, 40-42. [2]) Jan 5, 31-37.

Rozdział siódmy.

DEPUTACJA.

Więzienie w Macherus. — Deputacja Jana do Chrystusa. — Jaki cel deputacji? — Przeróżne zdania. — Zwątpienie Jana. — Chęć nacisku na Jezusa. — Próba nawrócenia uczniów swych do Jezusa. — (Renan, św. Jan Chryzostom, Tertulian). — Słabe strony tych pomysłów. — Próba rozwiązania problemu.

Józef Flawiusz powiada, że Jan został zamknięty w twierdzy Macherus. Twierdza ta zbudowana przez Aleksandra Janneusza, zburzona w r. 57 przed Chr. przez prokonsula Gabiniusza, została zrekonstruowana przez wielkiego budowniczego Heroda między r. 25 a 13 przed Chr. Mamy w opisach Józefa Flawiusza[1]) tę twierdzę odtworzoną z drobiazgową ścisłością, z czasów gdy był w niej więziony Jan Chrzciciel. Uczony podróżnik Seetzen odkrył w czasie wojen napoleońskich gruzy Macherusu w M'kaur na zachód od Morza Martwego. Natura i sztuka podały sobie tu dłonie, ażeby społem dokonać dzieła przepotężnej budowy. Dzika, olbrzymia, prawie niedostępna dla wspinających się skała, czołem zwrócona do Morza Martwego, niosąca na swym grzbiecie twierdzę i zamek, była z czterech stron otoczona głębokimi czeluściami i przepaściami, wobec których niczym były i najsilniejsze bastiony. Skała i twierdza przedstawiały na tle bogactwa przyrody widok wspaniały, zarazem dziki i romantyczny. Więzienia skazańców stanowiły lochy umieszczone w podziemiach książęcego zamku. Któż zdoła sobie wyobrazić, choćby już tylko moralne katusze takich więźniów, niepewnych ciężkiego, ołowianego jutra; żyli bo-

[1]) De bel. jud., VII, 6.

wiem w ustawicznym oczekiwaniu nagłej śmierci z ręki kata nasłanego przez księcia. Obraz podobnych przejść skazańców zdołałyby chyba jedynie odtworzyć w wyobraźni naszej ściany warszawskiej cytadeli, gdyby tylko mówić umiały, albo weneckie „ponte dei sospiri". I tylko więzień, który się zamknął w bogatym swym życiu wewnętrznym, mógł mocą ducha, jak np. Silvio Pellico we więzieniu weneckim, wznieść się w górę ponad męczeństwo dnia i nocy. Jan, w przebogatym swym życiu duchowym, odnalazł w podziemiach Macherusu swój świat i swój żywioł. I bynajmniej nie zamknął się w swych wspomnieniach, ale myślą, ale wyobraźnią, ale uczuciem wybiegał przed siebie i tonął duszą swoją całą w Tym, którego przepowiadał. Ciałem we więzieniu, ale duchem swym obcuje Jan wciąż z Jezusem. Jako więzień ma względy u Heroda, który mu pozwala komunikować się ze swoimi uczniami; ci przychodzą doń i od niego odchodzą i zbierają mu wiadomości o Jezusie, których tak pożąda.

Jan wiedział o Jego cudach, o olbrzymim i potężnym wrażeniu, jakie te cuda wywołały wśród wszystkich. Ewangelista, opisując wskrzeszenie młodzieńca z Naim przez Jezusa, dodaje: *„I zdjął wszystkich strach i wielbili Boga, mówiąc: że prorok wielki powstał między nami, i Bóg nawiedził lud swój. I rozeszła się o Nim ta wieść po całej Judzkiej ziemi i po wszystkiej okolicznej krainie. I oznajmili o tym wszystkim Janowi uczniowie jego"*[1]).

A więc wiadomość, którą ma Jan od uczniów o cudach Chrystusa, w szczególności o wielkim cudzie wskrzeszenia zmarłego, powoduje Jana do wysłania do Jezusa deputacji złożonej z dwu uczniów: *„A Jan wezwał dwóch uczniów swoich i posłał do Jezusa, mówiąc: Ty jesteś, który masz przyjść, czy też innego czekamy?*[2]) *A gdy przyszli do niego, rzekli: Jan Chrzciciel posłał nas do ciebie, mówiąc: Ty jesteś, który masz przyjść, czy też innego czekamy?"*

Wysłanie deputacji przez Jana do Chrystusa, która ma się dopytać, zali On jest Tym, który przyjść miał, czy też

[1]) Łuk. 7, 16-18. [2]) Łuk. 7, 18-20.

nie, wywołać musi w pierwszej chwili wprost niebywałe zdumienie. Ponieważ zaś ustęp ten jest pozbawiony wszelkich bliższych komentarzy o intencjach Jana w podobnym kroku z jego strony, dlatego nie można się dziwić, iż w egzegezie pojawiły się najrozmaitsze tłumaczenia pobudek Janowych.

Dlaczego Jan wysyła deputację, co znaczy zapytanie Janowe, które Chrystusowi przedstawia deputacja o Jego mesjańskie?

Miałżeby Jan, który sam głosił uroczystą proklamację mesjaństwa Jezusa, w więzieniu zwątpić o niej? Albo może wysyłał Jan deputację nie dla siebie, ale dlatego, by chwiejną wiarę i wątpliwości uczniów podtrzymać? Lub może daje on ostrzeżenie Chrystusowi i przesyła Mu z więzienia pytanie, które ma na celu pobudzić silniejszą i energiczniejszą działalność Chrystusa? Albo też inny jeszcze może był cel deputacji, któremu za chwilę poświęcę szczególniejszą uwagę.

Poddam teraz analizie wszystkie te hipotezy, a więc przede wszystkim tę, która się bezpośrednio narzuca.

Najdalej idące jest tłumaczenie racjonalistów: Renana, Loisy'ego i Dibeliusa, którzy twierdzą, że Jan po raz pierwszy w więzieniu zadaje sobie pytanie, czy też Jezus nie jest Mesjaszem? Wiara u niego nie kończy się, ale raczej poczyna. Lecz by tezę podobną podtrzymać, należałoby wprzód przekreślić najsilniejsze historyczne teksty, w których Jan wprost na Jezusa wskazywał, albo jak w wizji nad Jordanem — w chwale mesjaństwa Go oglądał. Teksty te nadwerężyć się nie dadzą i dlatego cały ten pomysł należy do dziedziny baśni i fantazji.

Jan się załamał duchowo — mówi inny komentarz. — Jan zwątpił o swej własnej przepowiedni i dlatego pragnie, by z jego wątpliwości wydobył go Jezus przez jasną i ścisłą swoją odpowiedź.

Podobne duchowe załamanie się jest wydarzeniem znanym u dusz wysokiej nieraz świętości a przechodzących przez ciężkie próby mistycznego doświadczenia i opuszczenia. Św. Joanna Franciszka de Chantal, której życie wewnętrzne osiągnęło wysoki stopień zjednoczenia z Bogiem, w takiej chwili opuszczenia zapomina o swoich stanach mistycznych i niepocieszona w żalu sądzi, że zachwiała się jej wiara i że jest przez Boga odrzucona. Mógł więc i prorok wielki, któremu Bóg nie oszczędził ogromnego kielicha cierpień, jeszcze i tę ostatnią przebyć próbę, zawsze dla dusz zjednoczonych z Bogiem najcięższą i najboleśniejszą, bo próbę wewnętrznego opuszczenia i zwątpienia.

Komentarz o załamaniu się Jana ma za autora już Tertuliana.

Ale sam Jan — mówi komentarz drugi — nie zwątpił na chwilę o Chrystusie. On tylko spełnia wobec Jezusa podobną rolę, jaką na przykład mieli przyjaciele wobec Brutusa, który otrzymywał od nich anonimowe karty ze znaczącym memento: Ty zwlekasz jeszcze, Brutusie?

Niewątpliwie tam, gdzie na pograniczu zwarły się z sobą dwa Testamenty — Stary, który przedstawia Jan, i Nowy, który tworzy Chrystus — dwa te światy tak odmiennym nasycone były duchem, że łagodna, miłosna działalność Jezusa mogła się wydać Janowi szmerem cichego potoku, wtedy gdy on sam spodziewał się u Mesjasza kaskady rwących i burzliwych wód. Jan przecie zapowiadał surowy sąd mesjański, który się rozpocznie ze zstąpieniem Chrystusa na widownię. A gdzież są gromy rzucane przez mesjańskiego sędziego? Cicho i głucho o nich.

Nie śmie on, wierny sługa Mesjasza, czynić Mu wprost przedstawień, wyzywa Go jednak do wypowiedzeń się stanowczych, zdecydowanych a przynaglających, do działań w stylu obrazów starego proroctwa, narzucanych w przepowiadaniu Janowym. Czyżby mu nie było wolno, jemu, który całe swe życie położył na szale swojego posłannictwa, jakim było posłannictwo herolda i sługi Mesjasza, niby staremu, na wszystko oddanemu słudze, zdobyć się na przedstawienie Chrystusowi tego, co paliło jego wnętrzności, co wstrząsało całym jego jestestwem?

Lecz Jan tak jak nie zwątpił o Chrystusie, tak i nie myślał przynaglać Go do metody działań, jakie były własnością Jana, zespolonych z jego słowem, nasyconych wizjami pro-

roków Izraela — mówi komentarz trzeci. „Ale w takim razie co ma znaczyć ta deputacja?" — tym natrętniejsze budzi się wtedy pytanie.

Odpowiada na to św. Chryzostom, a wersja jego utrzymuje się w szerokich kołach egzegetów: Jan posyła deputację uczniów na to, ażeby ich, wiecznie wątpiących o mesjańskie Chrystusa, sam Jezus przekonał i sam im dał na ich wątpliwości odpowiedź.

Ale wszystkie te komentarze, jakkolwiek same w sobie możliwe, są jednak pozbawione mniej lub więcej psychologicznej prawdy.

Miałżeby Jan, jak to przypuszcza św. Chryzostom, wysyłać do Chrystusa swoich uczniów, których nastroje dla przepowiadanego przezeń Mesjasza tak dobrze były mu znane? Przecie jego to właśnie uczniowie uważają Chrystusa jako rywala Jana i z niechęcią się odnoszą do Jego działania, kiedy Jezus chrzci przelotnie w okolicy jordańskiej. Czyż mógł Jan przypuszczać na chwilę, że gdzie nie wystarczył autorytet jego, tam może będzie miał wartość w oczach uczniów autorytet Chrystusa? Mogliby przecie oni śmiało powiedzieć swojemu mistrzowi odsyłającemu ich po świadectwo do Chrystusa: „Nemo judex in causa sua!" A zresztą, czy też to nie za drobna rzecz — nastroje paru uczniów, ażeby wywoływać tak szeroki i wielki rumor?

Ale i obie hipotezy, które na wstępie wymieniłem, nie wytrzymują krytyki ze stanowiska psychologii. Bo najpierw, gdyby Jan naprawdę wątpił o mesjańskie Jezusa, to nie otwierałby swych wątpliwości przed masą ludu, to nie dawałby im rozgłosu wysyłając aż deputację do Jezusa, to nie nadawałby też tym wątpliwościom formy prawie aż drastycznej. Wątpliwości wewnętrzne tej wybranej duszy, gdyby naprawdę istniały, odnalazłyby dla siebie ujście jedynie w bardzo poufnym, w bardzo dyskretnym zwierzeniu się Jezusowi i to nie przez deputację, ale przez jakiegoś bardzo zaufanego ucznia. Nadto wątpliwości te, które by miał Jezus uleczyć, byłyby bardzo konkretne, bardzo szczegółowo nazwane i określone, i wyjawiona byłaby przyczyna, która

ten zwrot w duszy Janowej powodowała. Lekarzowi otwiera się przecie miejsce i źródło swej choroby.

Mogłaby pozostawać ostatnia hipoteza o chęci przynaglenia Jezusa przez Jana, który patrzył na Mesjasza przez pryzmat wielkich obrazów chrztu z ognia i z Ducha jako na Tego, „*który ma w ręku swym wiejadło i wyczyści boisko swoje i zgromadzi pszenicę swą do gumna, a plewy spali ogniem nieugaszonym*"[1]). Takie obrazy mogły istotnie przeć Jana do nadziei na sukcesy uderzające i wstrząsające wyobraźnię samą swoją potęgą.

A jednak i to błędne przypuszczenie potyka się o brak psychologicznego momentu. Bo kiedy Jan wysyła deputację do Chrystusa? Jak to wiemy z tekstu ewangelicznego, wysyła ją właśnie wtedy, gdy Jezus działa wielkie cuda i kiedy jako cudotwórca jest na ustach wszystkich i porywa ku sobie wszystkich.

Czyż się wysyła do wodza krytyczne ostrzeżenia co do jego taktyki, w chwili gdy walną bitwę wygrywa? Zwycięskimi zaś trofeami mesjańskimi były właśnie Jego cuda.

I to by miał być ten psychologiczny moment, który powoduje załamanie się wewnętrzne Jana, albo też zamiar jego do jakichkolwiek przynagleń Jezusa? Gdyby Jan nawet istotnie wątpił, choćby na chwilę, o mesjańskie Chrystusa, to wiadomość, która dotarła do niego o wielkich cudach Chrystusowych, rozproszyłaby u niego wszelkie wątpliwości. Bo cóż jest potwierdzeniem prawdy mesjańskiej bardziej wymownym i silniejszym nad cuda? A gdyby Jan miał jakieś wątpliwości, zastrzeżenia co do powolności metod u Chrystusa, to znowu wielkie cuda nakazywałyby mu owe właśnie osobiste zastrzeżenia złożyć w ofierze przed tak wymownym znakiem woli Bożej.

Pozostaje więc nam jeszcze jedna i ostatnia ewentualność.

Jezus wymienia dwa świadectwa o sobie jako Mesjaszu. Jedno świadectwo to świadectwo Jana, ale jest jeszcze

---

[1]) Mat. 3, 12.

drugie świadectwo, wyższe, znaczniejsze, donioślejsze nad Janowe, jest jeszcze świadectwo Jego własne o sobie. Jezus mówi o Janie: „...*dał świadectwo prawdzie!*"[1]) a potem dodaje: „*Ale ja mam świadectwo większe niż Janowe; albowiem uczynki, które Ojciec dał mi sprawować, same czyny, które czynię, świadczą o mnie, iż mnie Ojciec posłał*"[2]). I tu Jezus omawia świadectwo o sobie samym w czynach przez siebie wykonywanych.

Ze słów Chrystusa więc wynika, że proroctwo Janowe o Nim, jakkolwiek tak doniosłe i znaczące, jeszcze nie było pełnym i wystarczającym świadectwem, złożonym Chrystusowi. On dopiero sam dopełni świadectwa Janowego przez wyznanie swego mesjaństwa, przez wyznanie go słowem, ale nade wszystko czynem mesjańskim.

Tak też niewątpliwie rozumował i Jan w więzieniu; wszystko on spełnił, co mógł i co do niego należało, by świadczyć o Chrystusie, by wskazać na Niego jako na Tego, który przyjść miał.

Ale dzieło Janowe dopiero wtedy będzie skończone i uwieńczone, jeżeli Ten, na którego wskazywał, sam złoży świadectwo o sobie; to świadectwo będzie jeszcze ważniejsze aniżeli świadectwo jego własne i będzie ono proroctw Janowych potwierdzeniem i dokończeniem.

To drugie świadectwo daje Jezus o sobie przez wszystkie swe słowa i przez wszystkie swe znaki i cuda. Czyż więc potrzeba było jeszcze osobnego jakiegoś aktu ze strony Jana, by coś jeszcze przyczynić, czegoś dopełnić ze strony swojej w świadectwach Chrystusa?

Tak! Albowiem potrzeba było, ażeby świadectwo Chrystusa o sobie było urzędowo przez hierarchię kościelną stwierdzone i zatwierdzone. Pytanie zadane Chrystusowi o to, kim by On był, gdy w znakach swej nauki i cudach wystąpił publicznie, było wprost obowiązkiem synagogi, bo do niej należało przyjąć albo odrzucić legitymację proroków jako posłańców Bożych, ale przede wszystkim do niej należało przyjąć legitymację Mesjasza, i o ile legitymacja ta

[1]) Jan 5, 33. [2]) Jan 5, 36.

była poparta znakami i cudami, uznać ją za autentyczną i od Boga pochodzącą.

Ale niezależnie od synagogi, skoro w czasie zjawienia się Mesjasza żył prorok, to prorok był reprezentantem najwyższym hierarchii duchowej i on spełniał rolę i misję trybunału, przed którym uwierzytelniał się Mesjasz.

Jak dobrze zdawała sobie synagoga sprawę, że do niej należy zadać pytanie prorokowi i żądać na nie odpowiedzi, by z ust jego dobyć zeznanie o nim samym, na to już mamy dowód w Ewangelii, bo synagoga, choć może nie w wyższych zamiarach i celach, ale bądź co bądź wysyła do Jana deputację urzędową, ażeby go zapytać, kim by on był. Wśród pytań zadanych przez deputację uderza nas jedno: Jesteś ty Mesjaszem? — pytają Jana urzędowo delegaci synagogi.

Lecz mamy ślady na to, że i o pseudo-mesjaszach synagoga żydowska wydawała świadectwa. Talmud wspomina o tym, iż rabini po zburzeniu Jerozolimy uznali mesjaństwo Bar Kochby, mimo że żadnych znaków i cudów nie czynił. Nie wyśle sanhedryn jednak żadnej urzędowej doputacji do Chrystusa z zapytaniem o Jego rolę i misję. Jeżeli oświadczą się Żydzi za Bar Kochbą, mimo że cudów nie czynił, bo mesjaństwo wojujące Bar Kochby jest w duchu i posmaku Żydów, to nie wyślą deputacji do Jezusa głównie dlatego, iż On znaki i cuda czyni i działa, a wtedy zapytanie postawione Mu, czy On jest Mesjaszem, zostanie w lot stwierdzone przez Chrystusa samym wskazaniem na Jego znaki i cuda.

Wypowiada to jasno Jezus, gdy mówi: „*Ale ja mam świadectwo większe niż Janowe, albowiem uczynki, które Ojciec dał mi sprawować, same uczynki, które czynię, świadczą o mnie, iż mnie Ojciec posłał*"[1]).

Teraz rolę synagogi przejmie Jan na siebie i on to, ów prorok, który powstał w Izraelu, będzie tym, który zastąpi synagogę w spełnieniu jej dziejowej misji, i on wyśle deputację do Jezusa, ażeby przez zapytanie urzędowe, kim by Chrystus był, wydostać zeń publiczne i formalne świadectwo

[1]) Jan 5, 36.

o Jego mesjańskie. A ponieważ same oświadczenia ustne Mesjasza o sobie jeszcze nie ważą na szali świadectwa, dlatego Jan wyczeka na chwilę, w której się w pełni ujawni moc cudotwórcza Chrystusa; on bowiem wie dobrze, że wtedy dopiero i w takiej chwili świadectwo Chrystusa wydane o sobie samym zostanie poparte dokumentem i jak gdyby sygnetem i pieczęcią Bożą, wobec której wszelka wątpliwość i wszelka niewiara musi umilknąć.

Stąd zostaje wyjaśniony związek psychologiczny, ścisły i bezpośredni pomiędzy wysłaniem deputacji Janowej do Chrystusa a rozgłosem o Jego cudach i znakach, który dochodzi aż do celi więziennej Jana.

Pozostaje mi jeszcze do rozpatrzenia sama forma użyta przez Jana dla tego wielkiego, publicznego aktu zamykającego misję proroczą jego życia. Jan wysyła uczniów do Chrystusa z zapytaniem. Jeżeli idzie o świadectwo publiczne, wówczas zapytanie nie pozostaje w związku z samowiedzą tego, który pyta.

Nieraz w życiu i historii były rzucane pytania przez tych, którzy pytać nie potrzebowali, bo znali sami aż nadto stan rzeczy. „I ty, Brutusie, przeciwko mnie?" — pyta Cezar swojego dawnego przyjaciela, kiedy widzi, że ten sztyletem weń godzi.

Elizeusz prorok, który widział Eliasza unoszącego się na wozie ognistym w niebo, każe szukać uczniom zaginionego proroka, ażeby dopiero przez ten eksperyment ułatwić im wiarę w rzecz nader nieprawdopodobną, jaką jest niewątpliwie taki zachwyt do nieba.

Ale w oficjalnych aktach nieraz pytania stają się koniecznym fragmentem urzędowego aktu bez względu zupełnie na to, iż pytający nie potrzebuje wcale pytać, gdyż zna stan rzeczy.

Sędzia śledczy nawet na podstawie słów oskarżonego wie dobrze, co ma sądzić o jego winie albo niewinie, a jednak na rozprawie publicznej oskarżony jest pytany tak, jak gdyby to pytanie po raz pierwszy było mu postawione i jak

gdyby sąd nie był o nim poinformowany w dokumentach, jakie już posiada.

Ale pomińmy sąd śledczy; weźmy przykład inny. Kapłan pyta nowożeńców przy ich przysiędze ślubnej, czy mają wolną a nieprzymuszoną wolę oddać się sobie wzajemnie w małżeństwo; a przecież dobrze on wie o tym z protokółu przedślubnego, iż tak jest istotnie. Pyta więc nie dla siebie, ale dla drugich, i pyta dla podkreślenia publicznego charakteru samego świadectwa i oświadczenia pary ślubnej.

Jan przyrównuje Chrystusa do oblubieńca, a lud, którego jest prorokiem, do oblubienicy: „*Kto ma oblubienicę, ten jest oblubieńcem; lecz przyjaciel oblubieńca, który stoi a słucha go, weselem się weseli dla głosu oblubieńca. To tedy wesele moje wypełnione jest*"[1]). O sobie zaś mówi, że jest przyjacielem oblubieńca, który stoi i słucha go i „...*weselem się weseli dla głosu oblubieńca*". Dziś zaś spełnia on akt pośrednictwa Kościoła pomiędzy Oblubieńcem-Mesjaszem a oblubienicą jego — ludem i ludzkością, przez swe urzędowe pytanie wywołując mesjańskie oświadczenie Chrystusa.

Nie omylił się Jan w swoich rachubach, iż dopiero chwila wielkich cudów jest chwilą wybraną dla podobnego oświadczenia Chrystusowego; bo Jezus przysłanej deputacji wskaże właśnie na swe znaki i cuda jako na dowody swego mesjańskiego.

Jan więc w swym posłannictwie proroka miał tytuł najwyższy do przyjęcia świadectwa Mesjasza przez postawione Mu zapytanie, a miał ten tytuł tym bardziej, gdyż jego urząd proroczy ściśle i bezpośrednio do mesjaństwa się odnosił. Nadto Jan aureolą świętości i największej popularności wobec ludu był otoczony. Jego jedno słowo i świadectwo ważyło w masach ponad synagogę. Ponadto legitymacja Jezusa jako Mesjasza wobec Jana była dopełnieniem koniecznym i uzupełnieniem posłannictwa i świadectwa Janowego o Mesjaszu. On zapowiedział i wskazał na Jezusa na puszczy, że Mesjasz przyszedł. Odpowiedź więc Mesjasza i stwier-

[1]) Jan 3, 29.

dzenie przez Niego, że On jest istotnie Tym, który przyjść miał, przedstawienie na to twierdzenie świadectw dowodowych, było legitymacją przed całym społeczeństwem świadectwa Janowego, jego proroctwa i jego misji proroczej.

Ażeby zaś świadectwo Jezusowe nie wydało się masom gołosłowne, Jan upatrzył do wysłania deputacji urzędowej chwilę największego rozgłosu Jezusa skutkiem zdziałanych przez Niego cudów. I czyby Jan pozostawał w więzieniu czy też nie, czyby uczniowie jego wierzyli w Mesjasza czy też nie wierzyli, czyby masy ludu odnosiły się do Jezusa przyjaźnie lub wrogo, bez względu na to wszystko cuda działane byłyby sygnałem dla jego ostatniego występu w ujawnieniu Mesjasza. I w samych okolicznościach i wyrażeniach znać ten cel Janowy, bo deputacja Jana staje przed ludem i sprawę najwyższą wynosi przed forum publiczne.

Jan zaś nie występuje we własnym imieniu, ale jako rzecznik wszystkich, i dlatego nie mówi „ja", jeno równając się z ludem, który przedstawia, mówi przez „my".

Jan pyta: *„Ty jesteś, który masz przyjść, czy też innego czekamy?"*[1]) W ułożeniu takiego pytania znać styl Jana przywykłego do wyciągania z wielkich problemów ostatecznych wniosków, w jego realizmie chwytającym od razu za jądro sprawy, jak i w jego dylematach, przed którymi stawiał w swych występach zawsze lud cały, a dzisiaj stawia swojego Mesjasza, chcąc Go przyniewolić, by odpowiedział.

I nienawiść, która w życiu Jezusa tyle razy będzie próbowała uwikłać Go za pomocą sztucznych dylematów, dziś wyręczona jest przez miłość, która za pomocą takiego „albo — albo" pragnie Jezusa objawić i uwielmożnić.

Ale znać także w formie urzędowej i nieomal teologicznej postawionego pytania wzgląd przedstawiciela ludu na psychikę i potrzeby tych, których jest rzecznikiem. Nie odwołuje się on wprawdzie do tych, w których imieniu przemówi, ani też nie układali oni tekstu urzędowego, jak to się dzisiaj dzieje w podobnych razach, jednak wejdzie Jan lojalnie w myśli i uczucia mas i ludu. Bo istotnie plebiscyt zapytań o Jezusa w masach ostatecznie dawał się ująć w te dwa słowa: *„Ty jesteś, który masz przyjść, czy też innego czekamy?"*

[1]) Łuk. 7, 20.

On, czy nie on? To było tajemne słowo, które budziło się w duszach wciąż na nowo przy cudach zdziałanych przez Jezusa podczas głoszonych przez Niego nauk. Myśli takie, przebiegające jak błyskawica przez serca, były jednak ukryte. Lękał się lud sam przed sobą jasno kwestię przedstawić i wolał poprzestać na wewnętrznych niedopowiedzeniach. Lud jeszcze nie chce dojść do ostatecznej rozprawy sam z sobą co do kwestii Jezusa i nie ma odwagi zajrzeć w oczy temu zagadnieniu, które by go postawiło wobec ultimatum. On woli za Mesjaszem iść w niepewności i wahaniu — to połowicznie oświadczając się za Nim, to cofając się przed Nim, ażeby nie ponosić następstw oświadczenia kategorycznego.

Tymczasem Jan wszystko to, co w duszy ludu nurtuje, wydobywa na wierzch, wiąże w krótką formułę logiczną i uświadamia samemu ludowi jego własny wewnętrzny proces.

Lud w alternatywie postawionej w jego imieniu przez Jana odpoznaje samego siebie, a zarazem czuje, że prorok dokonuje cięcia, które nie pozwoli na dłuższe dolce far niente i zmusi go do stanowczych konsekwencyj.

Następnie Ewangelia wyraźnie dodaje okoliczności, wśród których Jan wysłał deputację. Było to wtedy, gdy Jan się dowiedział o cudach Jezusowych.

Czyż mógł Jan przypuszczać, że Jezus może mesjański sąd odbywać, zanim oparł się o podstawę, jaką dla świadectwa mesjańskiego były nadprzyrodzone znaki świadczące o posłannictwie od Boga? Nie, nie mógł. Wszelka bowiem działalność Jezusa byłaby bez świadectwa cudów budowaniem na piasku. A po cudach wysyła zaraz deputację, więc znowu nie ma miejsca na jakiekolwiek opóźnienia. Przyczyna właściwa tkwiła w czym innym.

Nie dosyć było na tym, by Mesjasz był wprowadzony przez proroka; potrzeba jeszcze było na to dla Mesjasza legitymacji urzędowej jego mesjańsíwa. Mesjasz musiał przed

urzędową władzą złożyć dowód, iż jest naprawdę posłany od Boga. I widzimy, jak Jezus mimo wielkie ostrożności taktyczne stale się odwołuje na swą legitymację mesjańską. I albo wskazuje na cuda, albo wskazuje na synagogę dzierżącą w swym ręku księgi prorocze, by w nich szukała, by sama zestawiła proroctwa i zapowiedzi z ich urzeczywistnieniem.

W Nazarecie sam się tej pracy podejmuje otwierając księgę Izajasza i wskazując, że jego zapowiedzi na Nim się spełniły. Ale to było rzeczą synagogi wysłać deputację urzędową do Jezusa i oficjalnie Go o Jego mesjaństwo zapytać, ażeby oficjalną od Jezusa otrzymać odpowiedź. Synagoga dobrze wiedziała o tym, że taki krok był jej powinnością wobec całego wystąpienia Jezusowego nacechowanego na wskroś mesjańskim charakterem. Przecież ona wysyłała deputację oficjalną do Jana na puszczy, pytając go: Ktoś ty jest? Jeśli więc już o proroka i zwiastuna pyta i pytania mu przedstawia, to jakżeby miała nie pytać o Tego, którego ów prorok zwiastował! A jednak synagoga nie pyta, przynajmniej nie pyta oficjalnie. Łatwo jest dorozumieć się powodów.

Legitymacją Mesjasza były cuda. Talmud mówi o tym, że rabini czynili sobie wyrzuty za uznanie Mesjaszem Bar Kochby, mimo że on żadnych cudów nie czynił, czyli że nie miał glejtu z nieba na swe mesjaństwo. A Jezus cuda czynił. Ale właśnie dlatego że czynił, a nie był Mesjaszem podług ich myśli, na żadne zaś kompromisy z nimi nie szedł, oni pytać nie chcieli. Wiedzieli bowiem z góry, że powołanie się Jezusa na swe cuda zamykało im usta i wytrącało wszelki argument przeciw Niemu. Byliby raz na zawsze wobec Niego skrępowani Jego zeznaniem, którego odrzucić nie mogli nie obalając tym samym samych siebie. Skoro bowiem czyni cuda, ma w nich potwierdzenie mesjaństwa, a skoro tak, to dlaczego synagoga Go nie przyjmuje? I byliby sami własnym krokiem skompromitowani.

W ten sposób z murów więzienia Jan raz jeszcze stawia lud przed wielkim rozstrzygnięciem, popycha go i zmusza do niego. I gdy dawniej siebie samego stawiał masom za autorytet, dziś się odwołuje do wyższego nad się, stawiając bowiem pytanie Jezusowi, z góry już uważa Jego odpowiedź za najwyższą wyrocznię i ostatnie słowo. Zwierzył Jan Jezusowi wszystkie wątpliwości i wszystkie wahania, zwierzył najwyższe problemy, zwierzył umysły i serca i zobowiązał je zarazem do posłuchu i oddania się.

* * *

W jakim duchu, w jakiej myśli szły plany Janowe, gdy wysyłał deputację do Jezusa, na to najwymowniejszym komentarzem jest odpowiedź Chrystusa. Jezus zatwierdza krok Jana nie tylko co do litery, ale i co do ducha, jak gdyby się byli przedtem co do wspólnej akcji porozumieli. Jan występuje na widownię z autorytetem męża, który ma prawo stawiać pytania, żądać zdania sprawy od Jezusa o Jego roli mesjańskiej. I Jezus, który wobec wrogów podobne pytania zbywał, a nawet i wobec uczniów te kwestie milczeniem pomijał, Janowi jednak daje bardzo przejrzystą odpowiedź. Jan Chrzciciel występuje w roli przedstawiciela społeczeństwa i ludu. Jemu więc, uznając go w tej roli, każe Jezus dać odpowiedź: *„Szedłszy donieście Janowi...“*

Jan uważa pierwsze cuda za podstawę, na której ma się wesprzeć wyznanie Jezusa. Jezus wyliczając swe cuda potwierdza pośrednio analizę Jana jako trafną i jedyną. Jan wysyłając deputację ma na względzie przede wszystkim lud. Jezus w tejże samej myśli, nie przed uczniami Jana, bo nie o nich Mu chodziło, ale po ich odejściu przed ludem podnosi znaczenie aktu Janowego i jego wystąpienia.

Rozdział ósmy.

ŚMIERĆ JANA.

Ostatni akt więźnia-proroka. — Śmierć Jana. — Różnice wersji Józefa Flawiusza i tekstów ewangelicznych dające się pogodzić.

Wtedy gdy Jan poczynał swą misję nad Jordanem, Herod Antypas, który po ojcu, Herodzie Wielkim, odziedziczył Galileę i Pereę, pojechał był w swoich sprawach do Rzymu. Koło miejsca, w którym Jan chrzcił, między Galileą a Pereą przechodziły wciąż karawany zdążające wielkimi szlakami światowymi i roznosiły najświeższe wiadomości. Rumor się robi na pustyni, gdy stugębnym echem wieść tam uderzy, iż Herod Antypas po drodze do Rzymu, goszcząc u swego brata Filipa, zabrał mu żonę Herodiadę, córkę Arystobula a wnuczkę Heroda Wielkiego i Mariamny z domu Asmonejskiego.

Herodiada, nadobna, ambitna, w żyłach swych nosząca okrutną krew Heroda, odjeżdża z władcą Galilei, ażeby dzielić z nim odtąd tron i koronę. Prawdziwość wieści zabłąkanych na pustyni o niezwykle gorszącym postępku króla, który miał za żonę córkę Aretasa, króla Nabateńczyków, potwierdza się w zupełności. Herod wydarł bratu swojemu własną siostrzenicę i dopuszcza się wiarołomstwa, cudzołóstwa i kazirodztwa.

A wtedy prorok na puszczy porzuci rzesze i pośpieszy do jednej z trzech rezydencyj Antypasa, najprawdopodobniej do Lirias, i — jak święty Stanisław Bolesławowi Śmiałemu — tak on rzuci królowi w oczy: „Non licet! *Nie godzi się tobie mieć żony brata twego*"[1]).

---

[1]) Mar. 6, 18.

Ten występ Janowy pozwala nam w pełni ująć jego charakter. Jak długo gromił faryzeuszów i saduceuszów, otoczony na pustyni tłumami oddanymi mu bezwzględnie, można było jeszcze przypuszczać, że Jan występuje przeciw nadużyciom możnych i potężnych, bo czuje za sobą oparcie w masach. Ale teraz, gdy sam jeden idzie, by się zmierzyć z potęgą ziemską, od której skinienia zależy jego wolność i życie, wówczas jego bohaterstwo, jego miłość i żarliwość o podeptane prawo Boże i sprawiedliwość błyszczy jak łuna świetlista na tle dziejów. Ten krok swój apostolski przypłacił Jan utratą wolności, a potem życia.

* * *

Herod wtrąca do więzienia wielkiego proroka, lecz na życie jego jeszcze się nie targnie; owszem, cześć naturalna dla wielkiej cnoty i sumienie budzą się w tej słabej duszy w zetknięciu bliższym z Janem. Śmierć jego męczeńską sprowadzi dopiero później skojarzenie się dwóch skłonności: po jednej stronie zmysłowość króla, a po drugiej śmiertelnie obrażona duma i zagrożona ambicja kobiety a nieprawej żony, Herodiady. Ta czyha tylko na sposobność, by zgładzić Jana, a nastręcza ją uczta, wśród której córka Herodiady, Salome, wykonując nieprzyzwoity taniec egipski, tak ujmuje króla, że ten się słowem zobowiązuje wszystko dać, czego tylko ona zażąda.

„A gdy nadszedł czas sposobny, na dzień urodzin swoich sprawił Herod wieczerzę dostojnikom swoim i tysiącznikom, i przedniejszym Galilei. A gdy weszła córka owej Herodiady i tańcowała i spodobała się Herodowi i wespół siedzącym, rzekł król dzieweczce: Proś mnie, o co chcesz, a dam tobie. I przysiągł jej: iż o cokolwiek prosić będziesz, dam ci, choćby i połowę królestwa mego. Ona wyszedłszy rzekła matce swojej: O co mam prosić? Ta zaś odrzekła: O głowę Jana Chrzciciela. I gdy do króla weszła, zaraz z pośpiechem poprosiła, mówiąc: Chcę, abyś mi natychmiast dał na misie głowę Jana Chrzciciela. I zasmuciwszy się król, dla przysięgi

i dla wespół siedzących nie chciał jej odmówić. Ale posławszy kata, rozkazał przynieść głowę jego na misie. I ściął go w więzieniu i przyniósł głowę na misie i dał ją dzieweczce, a dzieweczka oddała ją matce swojej. Co usłyszawszy uczniowie jego przyszli i wzięli ciało jego i położyli je w grobie"[1]).

Niektórzy z krytyków racjonalistycznych nie chcieli wierzyć w to, by w ogóle córka królewska mogła się znaleźć na uczcie mężczyzn. Tymczasem zarówno ten szczegół jak i inne w tym opowiadaniu znajdują potwierdzenie w historii. Okazuje się przy bliższym badaniu, że było w zwyczaju na uczty podobne przyzywać królewskie córki, by sobie wybierały mężów. Było też w zwyczaju czynić im obietnice, a nawet zwrot o połowie dóbr był w używaniu. Ewangelista wspomina, że uczta odbyła się w dniu narodzin Heroda. To był też zwyczaj stary i bardzo rozpowszechniony dzień narodzin obchodzić ucztami. Plato np. wspomina, że cała Azja obchodzi dzień narodzin króla perskiego[2]). Także i wiek córki Salome zupełnie odpowiada bardzo zresztą skomplikowanym datom życia Heroda[3]). Inne motywy uwięzienia i śmierci Jana podaje Józef Flawiusz; są one czysto polityczne. Herod miał się lękać ruchu ludowego wszczętego przez kazania Jana i dlatego kazał go zabić. Szczegół ten Józefa Flawiusza dopełnia tylko opowiadanie Ewangelii. Bo mord proroka wśród ludu trzeba zawsze usprawiedliwić. Wszakże i mord Stanisława na Skałce znalazł swe echo w reminiscencji historycznej dzisiaj odgrzebywanej w próbach przysłonienia go szatą polityczną.

Herodowi tym łatwiej było o takie uzasadnienie wyroku swojego, bo naprawdę faryzeusze na jego dworze wciąż polityczne względy królowi podsuwali. Użył więc ich za parawan ex post dla ukrycia swych niskich pobudek i upozorowania przed ludem występku. Ale sumienie ludu obałamucić się nie dało. Ten sam Józef Flawiusz pisze, że przyczyny

---

[1]) Mar. 6, 21-29. [2]) Plato, Alcyb. [3]) Vide Schürer, op. c., t. I., str. 442.

późniejszej wielkiej klęski Heroda dopatrywała na ogół opinia publiczna w karze Bożej za stracenie Jana.

Żywo jest pochwycona w Ewangelii psychika zniewieściałego wielkorządcy; człowiek, dla którego najświętsze rzeczy są pustą igraszką, zachowuje jedynie uniesienia duszy i entuzjazm dla bachantki. Ten, którego dwór i życie są żywym przeciwieństwem wyrzeczenia i ofiary, gotów jest na poświęcenia największe w zamian za jeden taniec łechcący jego zużyte zmysły. Przebiegłość i podstęp, wyrachowane okrucieństwo, zimna, rozpasana zemsta nie mogły dla siebie znaleźć lepszego symbolu jak w tej scenie, gdzie młoda dziewczyna skrwawioną głowę ofiary podaje w upominku swej matce. Jest moneta z tych czasów, na której Salome i mąż jej są w medalionie odtworzeni.

O fizjognomii Salome pisze Reinach: „Dosyć gruby odlew medalionu nie pozwala nam odgadnąć, czy Salome posiadała wdzięk ów zwodniczy a czelny, który zawrócił był głowę obu jej wujom (tetrarchom: Antypasowi i Filipowi) a którym zarazem zdobyła głowę Przesłańca Chrystusowego. To jednak da się zauważyć, iż miała nos prosty, twarz małą i pociągłą, czoło wysokie, brodę wystającą, wyraz zdecydowany"[1]).

W śmierciach tragicznych wielkich ludzi szukamy zazwyczaj ze strony samej śmierci hołdu dla wielkości. Tragiczna śmierć Cezara jest podniesiona przez sztylet Brutusa, który tyle mówi o wielkim spisku namiętności politycznych, o walkach ich i zapasach przeciw wielkiemu człowiekowi.

Jest w tych i podobnych rodzajach śmierci uszanowanie poniewolne wielkości, jest dostrojenie się do niej przez przygotowanie się i skupienie odpowiadające wielkości uśmierconej ofiary. Znać zazwyczaj od razu nie tylko tragedię zabijanego, ale tragedię poniekąd samych morderców i to w chwili spełnianego mordu. Tymczasem w śmierci tego,

---

[1]) Le mari de Salomée et les monnaies de Nicopolis d'Arménie. Revue des études anciennes 1914, str. 155. Cyt. przez Buzy, Saint Jean Baptiste, Paris 1922, str. 342.

którego Jezus nazwał największym z synów ludzkich i największym z proroków — historia w szczegółach śmierci i jej okolicznościach jak gdyby chciała przedrzeźnić wielkość ubitego.

Bo i jakże ginie Jan?

Zapewne, ginie on przez zemstę ambitnej kobiety. Ale w tym właśnie jest ironia historii, że zemsta kobiety, ubrana w maskę tanecznicy, używa podmuchu zmysłów dla siebie, ażeby planu swego dokonać, i wystarczy jeden zmysłowy taniec, ażeby głowę największego z ludzi położyć.

Fulwia widzi swą zemstę uwieńczoną, gdy jej przynoszą głowę Cycerona, i będzie się jeszcze sycić złością prawdziwie niewieścią, kłując szpilką język wielkiego męża. Ale Fulwia korzysta, że los szczęśliwy, że wielkie namiętności polityczne przyniosły jej w darze znienawidzoną głowę.

Tymczasem Salome najtańszym kosztem, przez najniższe instynkta, poprzez śmiech zabawy w głowę Jana śmiertelnie ugodzi. A jednak mimo tej bolesnej i straszliwej igraszki śmierci spoczywa na niej wielki patos. Sztylet upuszczony z pułapu pijanej biesiady jest sztyletem tej zmysłowości, przeciwko której protestowało całe twarde życie Jana. Miękkość i połowiczność Heroda ulegającego swej żonie, wbrew sumieniu i sercu, ubija Jana stałego i niewzruszonego jak granitowa kolumna. Zemsta owa zaprawdę jest zapowiedzią tej zemsty, która w Janie już dziś dosięga samego Chrystusa.

Uwaga.

Obie te wersje, ewangelistów i Flawiusza, różnią się wprawdzie między sobą, dają się jednak pogodzić.

„Jest prawdopodobne — powiada Schürer — że właściwym powodem uwięzienia Jana Chrzciciela przez Antypasa, jak to wskazuje Józef, była obawa przed zamieszkami politycznymi. Ten potężny mówca wzbudził już był bez wątpienia wielki ruch o znaczeniu początkowo czysto religijnym, lecz nie pozbawiony i pewnego zabarwienia politycznego. Bo masy ludu, w owym zwłaszcza czasie, nie umiały oddzielać nadziei

religijnych od politycznych. Oto dlaczego Antypas, obawiając się zapewne, by działalność Jana Chrzciciela nie wznieciła zaburzeń politycznych, kazał go uwięzić... Mimo to Ewangelie mogą słusznie utrzymywać, że Heroda pchnęło ostatecznie do tego kroku napomnienie dane mu przez Jana odnośnie do jego małżeństwa z Herodiadą...

Obie podane tu przyczyny bynajmniej nie wykluczają się wzajemnie"[1]).

[1]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, t. I, str. 274-5.

Rozdział dziewiąty.

SŁOWO A DUSZA.

Charakterystyka słowa Janowego jako odzwierciedlenie jego duszy. — Życie wewnętrzne Jana nadaje nowy kierunek mistyce.

Słowo Janowe było tak zespolone z jego świętą duszą, że trudno jest mówiąc o nim nie wspomnieć i o duszy, która je wyśpiewała. Najwznioślejsze słowo spływało z najkorniejszej duszy. Wyniesiony nad proroki — on, zwiastun królestwa Bożego, on, drugi Eliasz i więcej niż Eliasz — on, największy z synów ludzkich wedle słowa Zbawiciela[1]), jest w oczach swoich najmniejszy. Gdy idzie o spełnienie powołania Bożego i misji Pańskiej — to on nie zna ni trwogi ni wahania i ujmie ręką pewną władzę wielką, ale gdy z wyżyn tej wielkości zwraca się ku sobie, wtedy nie masz w jego pojęciu mniejszego od niego. I właśnie wtedy, kiedy rosnące uwielbienie dla proroka dochodzi do zenitu, gdy opinia powszechna rada by widzieć w nim Mesjasza i chciałaby diadem mesjański włożyć na jego skronie, on uprzedzi poryw mas ludu i wołać pocznie głośno, iż „nie jest Chrystusem"[2]).

Lecz nie chce sobie nawet przypisać tytułu proroka, mimo że spełnia misję proroka. Tak czuły jest na to, by nawet pyłek wielkości nie przylgnął do niego, że gdy przecie sam o sobie coś powiedzieć musi, to jeszcze i wtedy określa siebie, lubo proroczą nazwą, ale równocześnie jako coś tak znikomego i ginącego na fali wietrznej, jak nazwa *„głos wołającego na puszczy"*[3]). A skoro nie chciał się nazwać prorokiem,

[1]) Łuk. 7, 26. 28. [2]) Jan 1, 19. 20. [3]) Mar. 1, 3; Mat. 3, 3.

to tym mniej pozwoli się nazwać Eliaszem i na zapytanie, czyby nim był, odpowie: *„Nie jestem"*[1]).

Przedziwna to postać, która gdy siebie zatwierdza najsilniej przez poczucie swego posłannictwa wielkiego, to równocześnie i najbardziej zaprzecza. *„Nie jestem"* — to powiedzenie dane urzędowej synagodze jest stałą zwrotką tej pięknej duszy, jest stemplem jej misji jak i jej życia wewnętrznego. Jan zna posłannictwo swoje. *„Wy sami jesteście mi świadkami"* — mówi do uczniów swoich — *żem powiedział: nie jestem ja Chrystusem, ale posłany jestem przed Nim"*[2]).

I wie Jan dobrze, iż gdy Chrystus sam się ukaże, wtedy przesłaniec Jego stanie się niepotrzebnym i w cień się zapaść musi. Podobna ofiara z siebie jest dla najszlachetniejszych nawet serc najcięższą. Tymczasem dla Jana ustąpienie to jest tak bardzo w planach jego własnych, że mówi o nim jako o słodkiej konieczności. „Illum oportet crescere, me autem minui", *„On ma róść,* — mówi uczniom zazdrosnym o chwałę mistrza swojego — *a ja się umniejszać"*[3]).

Jakie to proste w swej wzniosłości i wielkości słowo! Jego świadomość równie spoczywa na wyrzeczeniu się siebie w chwili chwały i zaszczytów, jak na wyrzeczeniu się wszelkiej działalności, na rzuceniu pod stopy Zwiastowanego już nie tylko laurów i wieńców, ale czynów życia.

Prorok ten szarpnął za wielki dzwon historii, który swym głosem obudził echa drzemiące w sercu stuleci, będzie wydzwaniał dla drugich pieśń wesela, ale sam do komnaty weselnej nie wejdzie[4]). Ostatni z proroków nie będzie mieszał typu i tonu teokratycznego męża z nową erą i nową epoką.

Z tą rolą swoją nie tylko nie potrzebował się Jan godzić dopiero jako z twardą koniecznością. On się w nią włożył, a nawet w niej rozmiłował. W tej chwili, w której o tym mówi, głos jego twardy i surowy mięknie jak metal roztopiony i płynie jak pieśń rzewna, jak poezja najczulsza. W jed-

[1]) Jan 1, 21. [2]) Jan 3, 28. [3]) Jan 3, 30. [4]) Jan 3, 29.

nej z takich chwil nazwie Jezusa oblubieńcem, a siebie dziewosłębem, i w tym porównaniu w nowy sposób wypowie się jego piękna dusza, która przez wyrzeczenie się siebie i śmierć sobie ma świadczyć o Mesjaszu. Uczniom, zazdrosnym o rosnące wpływy Jezusa, wyłoży swoją najbardziej bezinteresowną rolę, bo *„przyjaciel oblubieńca... weselem się weseli dla głosu oblubieńca"*[1]). Prześliczne porównanie i takie prawdziwe! Przyjaciel oblubieńca, swat, odgrywa po dziś dzień ważną rolę w małżeństwach w Syrii. Od daty zaręczyn aż do ślubu, gdy młodemu nie wolno widzieć swej narzeczonej, on to właśnie jest pośrednikiem między oblubieńcami. On się weseli dla głosu oblubieńca, bo wtedy uwieńczone jest jego dzieło bezinteresownej przyjaźni, gdy narzeczony zdejmuje zasłonę z oblicza wprowadzonej do swego domu narzeczonej i wydaje okrzyk radości i usta jej całuje.

* * *

W życiu wewnętrznym Jana widzimy pierwszy zarys tego kierunku, który się później rozwinie tak bogato w mistyce chrystianizmu. Jan tkwi jeszcze cały w Starym Testamencie, jego stosunek do Chrystusa jako do zapowiedzianego Mesjasza jest oparty o naturalne uczucia. A jednak wystrzelają z tych uczuć dwa pąkowia kwieciste. Są nimi: unicestwienie siebie i umniejszenie siebie przed Tym i na rzecz Tego, który ma rosnąć. To, co dziś u Jana jest stosunkiem do Chrystusa zewnętrznym, idącym z najwyższej lojalności i wyrzeczenia się osobistego Jana, te same dwa rysy staną się węgłem dla stosunku wewnętrznego i mistycznego z Chrystusem. Dusza w nim będzie się umniejszać aż do nicestwa na to, aby On w niej żył i rósł. Im bardziej siebie sama umniejsza, im więcej Go w sobie wywyższa, tym bogatsze będzie jej własne życie. Zawiśnie ono jednak zawsze na tych dwu osiach: unicestwieniu siebie i uwielmożnieniu Jego. Pełny i doskonały typ takiego życia wewnętrznego zajaśnieje w św. Pawle. Wyjdzie on z tych samych założeń psychicznych, co

[1]) Jan 3, 26. 29.

i życie wnętrzne Jana Chrzciciela, i Paweł będzie powtarzał o sobie, że niczym jest; będzie się nawet przechwalał ze swojego nicestwa, albowiem Chrystus zostanie przez to pochwalony. Z tych dwu tonów duszy Pawłowej wynijdzie takie ścisłe zjednoczenie mistyczne z Chrystusem, iż powie on: *„Żyję ja, już nie ja, żyje we mnie Chrystus!"*

Przeciwstawieniem mistycznego życia, które dochodzi do prawdziwej wielkości i do najwyższego ubogacenia się przez wyniszczenie siebie, jest typ inny. Gdy tamten rodzi się z łaski i miłości Chrystusa, to ten jest tworem ludzkiej zepsutej natury i żyje tylko z miłości własnej. Nie na unicestwieniu siebie, ale na uwielmożnieniu buduje człowiek swoją wielkość, swoją moc i siłę. Dochodzi on aż do kultu siebie samego, którego w swym zaślepieniu domaga się od innych, i właśnie wtedy, gdy występował Jan, taki kult bożący człowieka był religią ówczesnego świata. Dziś Jan zapisuje pierwszą kartę tych dziejów wewnętrznych świata, w których przez rewolucję duchową punkt ciężkości dusz przemienia się od bożenia siebie do wyniszczenia własnego i do wyniesienia ponad siebie i w sobie Chrystusa Jezusa.

Rozdział dziesiąty.

JEZUS O JANIE.

Jezus o tytułach i misji Jana. — Bulla kanonizacyjna sporządzona przez Chrystusa dla Jana.

Jezus potwierdza i tytuły prorocze Jana, i jego całą rolę i działanie. Jezus przypisuje Janowi tytuł proroka, ale jakże są silne akcenty Chrystusowe, gdy mówi o Janie jako proroku. W rzędzie proroków przyznaje mu miejsce, które jest związane ściśle z historyczną rolą Jana. Jest on ostatnim już prorokiem; po nim żaden więcej prorok nie powstanie. Bo tytułem i racją proroctwa jest zawsze przyszłość; skoro zaś ta się ziści i stanie rzeczywistością, wówczas dla proroctwa i proroka nie ma więcej miejsca. Dziś już przyszło utęsknienie stuleci — królestwo Boże; dziś zstąpił na ziemię Ten, który przyjść miał, więc i proroctwa na Janie ustają. *„Bo wszyscy prorocy i zakon* — powie Jezus — *aż do Jana prorokowali"*[1]).

Ale ten ostatni z proroków, mimo że cudów nie czyni, jest przez Jezusa nazwany największym z proroków. Jezus widzi w Janie duchową i moralną wielkość dotąd nie dościgniętą przez nikogo. Stąd w oczach Jezusa wielkość moralna Jana zdaje się rozsadzać samo określenie i tytuł proroczy, i Jezsu, gdy mówi o Janie, iż *„on jest więcej niż prorokiem"*[2]), walczy jakoby o wyraz już za słaby i mały, by objąć mógł treść tak wielką.

Ale dotyka też Jezus związku między Janem Chrzcicielem a Eliaszem. W Ewangelii św. Jana nie wymienia jeszcze Jezus wyraźnie Eliasza, ale znać z Jego porównań przysto-

[1]) Mat. 11, 13. [2]) Łuk. 7, 26.

sowanych do Jana, iż ma na myśli jego duchowe pokrewieństwo z Eliaszem. I któż nie zrozumie, iż Jezus ma na oku ducha tego proroka gorejącego niby ogień, gdy mówi o Janie, iż *„był świecą gorejącą i świecącą"*[1]).

Ale mamy w Ewangeliach i kropkę nad *i*, mamy już wprost wymienionego przez Jezusa Eliasza.

Było to już bezpośrednio po wizji na Taborze, w której ukazał się obok Mojżesza Eliasz. Ukazanie się Eliasza szarpnęło silnie sercami apostołów; widzą go tylko przelotnie i na Taborze. Tymczasem w łańcuchu ich wyobrażeń o przyjściu Mesjasza Eliasz powinien być jako jego poprzednik stale na ziemi. Malachiasz przecie zapowiadał, że wielką epokę mesjańską poprzedzi zjawienie się Eliasza. Gdzież jest ten Eliasz? — Nie masz go.

Jezus przejrzał wątek ich myśli i rzecze im, że skoro już poszukują Eliasza, którego nie widzą, i skoro bez Eliasza nie mogą sobie wyobrazić przyjścia Mesjasza, to niech i tak będzie, jak myślą; zgoda na to. Ale Eliasz już przyszedł; duch Eliaszów odżył w Janie proroku z taką siłą i mocą, iż patrząc na niego można mówić o tym, że Eliasz zstąpił na ziemię. *„Eliasz wprawdzie przyjdzie* — rzecze Jezus — *i naprawi wszystko. Wszakże wam powiadam, iż Eliasz już przyszedł, a nie poznali go. Wtedy zrozumieli uczniowie, że im o Janie Chrzcicielu powiedział"*[2]).

A więc Jezus potwierdza tytuł Janowy jako proroka, określa jego znaczenie jako Eliasza, zaś przez własny akt chrztu i później przez zadane Żydom pytanie podnosi znaczenie chrztu Janowego, iż z Boga jest. Na tle tych tytułów podkreśla Jezus znaczenie misji pokutnej Jana, która dla jednych jest zbawieniem i podniesieniem ich z upadku, dla innych, którzy Janowi nie wierzą, jest zlekceważeniem tej misji i wezwania ku pokucie na ich własny upadek.

A więc wszystko, co tylko się łączy z tytułem, posłannictwem i działalnością Jana, odzwierciedlone jest w słowie Chrystusowym o Janie.

[1]) Jan 5, 35. [2]) Mat. 17, 11. 12. 13.

Pozostaje już tylko jedno dla Chrystusa: oto zajrzeć w głębie tej wybranej duszy i wynieść na światło jej bogactwa. I to uczyni Jezus.

* * *

Wspaniały i przepotężny jest szkic postaci i sylwetki Jana odtworzony i odmalowany w porównaniach obrazowych przez Jezusa. Przede wszystkim nic ponad Jana wyższego w dziejach i pośród najwybrańszych Bożych, bo proroków. Żaden z nich nie dosięga jego moralnej i duchowej wartości i świętości. *„Zaprawdę, powiadam wam* — rzecze Jezus — *nie powstał między narodzonymi z niewiast większy nad Jana Chrzciciela"*[1]). Cóż można jeszcze powiedzieć nad to?

A dopieroż sama duchowa sylwetka Janowa, która ma za autora Jezusa! Niewiele w niej rysów, bo zaledwie trzy i to zebrane razem u Jana Ewangelisty i u synoptyków. *„On był świecą gorejącą i świecącą"*[2]) — mówi Jezus wskazując na płomień miłości i żarliwości, gorejący jakby znicz wiecznie żywy w jego sercu. Płomień kojarzy się w tej postaci z nieugiętą siłą, której żadna potęga ziemska przygasić ni złamać nie zdoła[3]). Duch ten miłości i siły jest w oprawie niezwykłego umartwienia. Przyszedł bowiem *„Jan Chrzciciel, nie jedząc chleba, ani nie pijąc wina"*[4]); twarde zaś jego życie dosięga aż ubrania jego[5]), tak że ten głosiciel pokuty sam stał się jej żywym symbolem i obrazem.

Homilię Jezusa po odejściu deputacji o Janie można podzielić na dwie części: pierwsza część jest poświęcona osobie Jana i jego wyolbrzymieniu. Na sposób homiletycznego kazania, z oratorskim prześlicznym zwrotem poczyna Jezus mówić: *„Cóżeście wyszli na puszczę widzieć? trzcinę, która się od wiatru chwieje? Ale coście wyszli widzieć? człowieka w miękkie szaty obleczonego?"*[6]) I roztacza kolejno przed oczyma widzów obrazy wielkości Janowej, największego z ludzi, najwyższego z proroków, drugiego Eliasza, wielkiego przez twarde życie, ale również wielkiego przez stałość i męstwo ducha. *„Oto ci, co są w kosztownej odzieży i w rozkoszach, w domach królewskich są. Ale coście wyszli widzieć? Proroka? Zaiste powiadam wam, nawet i więcej niż proroka. Ten jest, o którym napisano jest: Oto posyłam Anioła mego przed obliczem twoim, który zgotuje drogę twoją przed tobą"*[1]).

[1]) Mat. 11, 11; Łuk. 7,28. [2]) Jan 5, 35. [3]) Łuk. 7, 24. [4]) Łuk. 7. 33. [5]) Łuk. 7, 25. [6]) Łuk. 7, 24. 25.

Jest to prawdziwie bulla kanonizacyjna o Janie ogłoszona przez usta samego Jezusa. Cel tych nadzwyczajnych pochwał jest od razu przejrzysty. Wtedy gdy Jan słał deputację do Jezusa, był on już w oczach świata wielkością upadłą. Dawno już skonało echo jego słowa na piaskach pustyni, a jego postać zniknęła stamtąd raz na zawsze. Magnes jego postaci i jego słowa przestał działać. Po dawnej wielkości pozostało tylko wspomnienie. Mury zaś więzienia, w którym przebywał, zdawały się do wspomnień mieszać powątpiewania, czy też ten, który tak marnie kończy, naprawdę działał z Ducha Świętego? Wrogowie Jana, którzy przedtem ust przeciw niemu otworzyć nie śmieli, dziś sykiem żmii odpowiadają na to pytanie wahania: nie z Ducha Bożego Jan czynił, co czynił, ale z ducha szatańskiego; *„czarta ma"*[2]).

Jezus wytyka więc ludowi jego zmienność i jego niestałość, którą porównuje do zmienności bawiących się dzieci[3]), a aureolę przybladłą Jana dawnymi okala blaskami. Podnosząc tak Jana, podnosi Jezus tym samym autorytet i wagę wydanego o Nim świadectwa Janowego. „Gdy Jezus potwierdza Jana — mówi św. Chryzostom — zaleca przez to samego Siebie"[4]).

W drugiej części homilii Janowej zajmuje się Jezus stosunkiem Jana do Siebie. Tu sięga Jezus aż do proroctw o Janie, które wskazują na niego jako na herolda ścielącego drogę Chrystusowi. Mówiąc o Janie, iż jest więcej niż prorokiem, uzasadnia to Jezus słowy: *„Ten jest, o którym napisane jest:*

[1]) Łuk. 7, 25-27. [2]) Mat. 11, 18. [3]) Łuk. 7, 32. [4]) Homil. 6.

Oto posyłam Anioła mego przed obliczem twoim, który zgotuje drogę twoją przed tobą"[1]).

Na innym znowu miejscu mówi Jezus o Janie jako o tym, który świadectwo wydaje o Chrystusie: „*Wyście posłali do Jana, i dał świadectwo prawdzie. Ale ja nie od człowieka świadectwo odbieram, lecz to mówię, abyście wy byli zbawieni*"[2]).

W homilii zaś swojej Jezus raz jeszcze powraca do wielkości Jana, ale i uprzedza zarazem te myśli, które się mogły obudzić w duszach wsłuchanych w Jego wielki, wspaniały panegiryk, poświęcony wiernemu Jego słudze.

Jeżeli Jan jest tak wielki, w takim razie cień jego wielkości pada na Jezusa. Wtedy czymże jest Jezus, o którym Jan świadczy, jeśli nie tym, który z poręki Jana przyszedł i jest uczniem jego i duchem jego ducha? Takby sobie mogli myśleć ci, którzy słyszeli pochwały Jezusa o Janie. Tak zresztą istotnie myślała, jak o tym świadczą późniejsze zdania ludu o Janie, opinia, która odnalazła zwolenników w pewnym odłamie racjonalizmu (Renan, Dibelius) usiłującym po dziś dzień podtrzymywać wpływy Jana na Jezusa, albo wyolbrzymić Chrzciciela kosztem Jezusa (Dibelius i eschatolodzy).

Mówiono patrząc na dzieła Jezusa: „Jan znowu powrócił, jego duch działa w Jezusie"[3]). Nawet Herod w zabobonny sposób żywił tę opinię. Otóż Jezus daje tej opinii tak silną odprawę, że zaznaczy cały przedział, jaki jest między Nim a Janem, całą przepaść, jaka oddziela świat stary, na którego zrębie stał Jan, od ducha królestwa Chrystusowego.

Nie! Jezus nie jest ani uczniem Jana, ani wpływom jego ulega, ani z ducha jego czerpie. Już dawniej każąc chrzcić uczniom swoim zrównywał ich z Janem; teraz zaś się nad niego wywyższa, a raczej środowisko swoje wynosi ponad środowisko Jana, bo nawet ten, „*kto mniejszym jest w królestwie Bożym, większym jest niźli on*"[4]).

---

[1]) Łuk. 7, 27. [2]) Jan 5, 33-34. [3]) Por. Łuk. 9, 7. [4]) Łuk. 7, 28.

I zaraz po oświadczeniu się co do swego posłannictwa, wchodzi Jezus w urzędowanie mesjańskie i to w tej roli, jaką Jan w swych przepowiedniach przypisywał Mesjaszowi, to jest w roli sędziego.

Jest to pierwsza uroczysta sesja sądowa; na niej Jezus przed swój trybunał pozywa miasta Kafarnaum i Korozaim i mówi o nich w dniu sądnym, który dla tych miast twardszym będzie niżeli dla Tyru i Sydonu.

Rozdział jedenasty.

RACJONALIZM.

Krytyka racjonalistyczna w odniesieniu do tekstów ewangelicznych dotyczących Jana. — Zdanie Keima o chrzcie Janowym i dialogu z Chrystusem. — Zdanie Weissa. — Goguel i Guibert przeciw książce Eislera. Headlam zaprzecza charakterowi wyłącznie eschatologicznemu przepowiedni Jana. — Zdanie krytyki racjonalistycznej o stosunku wzajemnym Jana do Jezusa (Renan, Goguel, Dibelius, Cheyne). — Jak się rzecz ma w istocie wedle tekstów ewangelicznych.

Racjonalizm uznaje w Janie Chrzcicielu postać historyczną. Przyjmuje historyczność chrztu Chrystusowego, deputacji Jana z więzienia, a później jego śmierci.

Na tle tych ogólnych zarysów rozchodzą się między sobą najrozmaitsze komentarze racjonalistów i sposoby tłumaczenia tekstów Ewangelii.

W tym jest z sobą zgodna krytyka racjonalistyczna, że z góry odrzuca cud i stąd wykreśla zjawisko niebiańskie po wyjściu Chrystusa z wód Jordanu. Przynajmniej szczerze się do tego przyznaje Schmiedel, iż nie może uznać tego faktu, gdyż byłby to cud!

W obchodzeniu się z poszczególnymi tekstami Ewangelii krytyka jest mistrzynią istnego żonglerstwa; wystarczy jej, iż jeden ewangelista nie opisał jakiegoś szczegółu, podczas gdy drugi go przedstawił, ażeby ten szczegół, o ile jest jej niewygodny, usunąć z rachuby i uznać go za nierealny. Takie postępowanie jest ze stanowiska metody historycznej naiwne i niedopuszczalne.

Jeżeli czterech sprawozdawców dało do dziennika opisy jakiegoś faktu, to na pewno opisy te różnić się będą w szczegółach. Nikt jednak z braku jakiegoś szczegółu nie będzie sądził o jego nieautentyczności.

Gdyby krytyka zamiast drobiazgowo bawić się szczególikami, ujęła świadectwo historyków Ewangelii w jeden obraz, wtedy stanęłaby z podziwem przed jednolitością wielkiej postaci Janowej, której równocześnie rozmaite świadectwa przydają tylko kolorytu i siły i z większą jeszcze mocą podkreślają autentyczność całego opowiadania. Lecz właśnie krytyce na tym zależy, ażeby przez wyrywanie z całości szczegółów wytwarzać sztuczne trudności, obcinać szczegóły niewygodne i wplatać je w własne koncepcje.

Historyczność tekstu ewangelicznego występuje jednak tak silnie, iż nawet ze zdań racjonalistów i to najwybitniejszych daje się ułożyć wiązanka komentarzy, które albo idą po linii przyjęcia tekstu, lub też przeciwstawiają się dowolnemu przekręcaniu właściwego znaczenia historycznie podanych szczegółów.

A więc Keim nic nie ma przeciwko temu, ażeby przyjąć dialog między Chrystusem a Janem podczas chrztu za autentyczny i prawdziwy. Pisze Keim:

„Chrzest Pana Jezusa z całą pewnością nie był wymysłem późniejszej gminy, jak to przypuszcza Bruno Bauer oparty o żydowsko-chrześcijańskie wierzenia w potrzebę wprowadzenia i namaszczenia Mesjasza przez Eliasza lub Jana; ta gmina nie byłaby nigdy wymyśliła tego rodzaju poniżenia się Chrystusa wobec Jana, mimo że mu towarzyszyło takie chwalebne wywyższenie. Przemawia nadto za rzeczywistością chrztu nie dające się niczym zaprzeczyć przybycie Jezusa nad Jordan i waga, jaką Chrystus przywiązywał do owego „chrztu z nieba"[1]).

O dialogu Chrystusa i Jana w czasie chrztu pisze ten sam autor: „Jeśli wreszcie weźmiemy rozbiór ten takim, jakim go widzimy w formie dialogu podanego przez św. Mateusza, nie będzie on rażącym: wszak Jan pozdrowił w ten sposób Jezusa nie jako Mesjasza, również nie jako tego,

[1]) Dr Theodor Keim, Geschichte, op. c., t. I., str. 530.

który jest bez grzechu, tylko jedynie jako tego, który ma nad nim pewną wyższość, której się mógł sam domyślić. Jezus ze swej strony uniknął wszelkiego sporu co do osobistego stanowiska, mając na oku przez Boga ustanowiony porządek chrztu, w który rzeczywiście wierzył, a nie baczył w tej chwili na to, czy ten chrzest ma być zastosowany li tylko do grzeszników, czy też i do sprawiedliwych, które to dwie klasy ludzi On stale rozróżniał"[1]).

Weiss znowu oświadcza się przeciw tłumaczeniu, które chce się dopatrywać narodzin świadomości mesjańskiej w czasie chrztu, i to stanowisko Weissa uwydatniłem pisząc o chrzcie Jezusowym. Ten sam autor, jak to już zaznaczyłem gdzie indziej, uważa za gwałt, zadany tekstowi ewangelicznemu, przekształcanie wizji nad Jordanem w jakieś przeżycie wewnętrzne Jezusa.

Przeciw książce Eislera i sposobowi przedstawiania w niej Jana oświadczają się zarówno Goguel jak Guignebert, jak też i inni krytycy tego obozu.

W sprawie przedstawiania przepowiadania Jana Ewangelisty jako wyłącznie eschatologicznego wypowiada trafne spostrzeżenie Headlam, nie należący wprawdzie do obozu krytyków, o jakich mówię, ujmujący jednak trafnie sedno rzeczy w błędnym przedstawianiu tego problemu. Pisze on:

„Co jest jednak najważniejsze, to to, że jego przemówienia są prorocze, nie apokaliptyczne. Nie zmierzają one do tego, by odkryć jakieś tajemnice niezwykłe, lecz chcą dać duszom nowe zrozumienie sprawiedliwości, przygotować

[1]) Tamże, str. 531: „Diese Auseinanderstetzung endlich in der Form des Matthäus-Zwiegesprächs zu denken, ist ziemlich unanstössig: Johannes begrüsste so Jesus nicht schon als den Messias, auch nicht als den Sündlosen, sondern lediglich als den Ueberlegenen den er in ihm ahnen konnte; Jesus wiederum wich dem Streit der persönlichen Stellung aus, indem er lediglich die göttliche Ordnung der Taufe, an welche er wirklich glaubte, im Auge hatte, unbekümmert zugleich um die kleine Frage, ob die gottgefällige Leistung ihrem Begriff nach den Sündern gelte oder ebenso den Gerechten, zwei Klassen der Menschheit, die er immer unterschied."

je na sąd, na królestwo Boże i przyjście Mesjasza, doprowadzić je do życia uczciwego i oczyścić z grzechów. Przemówienia Jana są głęboko etyczne.

„U niejednych badaczy powstaje jednak tu pewien zasadniczy błąd: zamiast pójść spokojnie za tekstem, dają sobą owładnąć jakiejś jednej idei i wedle niej kształtują całą historię. Wzgląd na eschatologię rozplątał wiele zawiłości i rozjaśnił horyzonty owych czasów. Ale ona stanowi tu jedną tylko wytyczną"[1]).

Ale obok usuwania albo przekręcania znaczenia właściwego tekstów popuszczają jeszcze niektórzy krytycy racjonalistyczni wodze swej fantazji zwłaszcza tam, gdzie idzie o przedstawienie stosunku Jana do Jezusa.

Świadectwa Ewangelii stwierdzają, że Jan nie stykał się z Chrystusem aż do czasu chrztu w Jordanie i w ogóle nie znał Go; zaś po chrzcie w Jordanie zaraz bezpośrednio udaje się Chrystus na puszczę i tak rozchodzi się z Janem. Ale nawet później, gdy Chrystus przez dni kilka chrzci pozostając ze swymi uczniami, miejsce Jego przebywania jest inne aniżeli Jana. Sposób, w jaki wybucha niechęć uczniów Jana do Chrystusa, skargi zanoszone przed forum Jana przez tych uczniów, którzy uważają chrzest Chrystusa za jakąś rywalizację z ich mistrzem, wskazują na to, że wszystko to się dzieje w nieobecności Jezusa, czyli że i wtedy Jezus nie przebywa z Janem.

W każdym razie historyczne źródła nie dostarczają najmniejszej wskazówki na jakiekolwiek wzajemne komunikowanie się Jana z Chrystusem poza obrębem chrztu w Jordanie. Sposób zaś, w jaki Jan odnosi się do Jezusa jako do Tego, którego mesjaństo ogłasza, okazuje nam właściwy stosunek Jana do Jezusa, tj. stosunek sługi do swojego mistrza i Pana, któremu nawet *„nie jest godzien rozwiązać rzemyka obuwia Jego"*[2]).

Trzeba by wyrwać jakby z historycznych zawias samo jądro opowiadań ewangelistów, trzeba by zniszczyć całe

[1]) Dr Arthur Headlam, op. c., str. 127. [2]) Jan 1, 24.

psychologiczne wiązadło wszystkich scen, ażeby móc postawić Jezusa i Jana na płaszczyźnie równego z równym, albo nawet próbować przedstawiać Jezusa za ucznia Janowego. Doprawdy takie samowolne próby wywracają na opak historię i wystarczy je zestawić z tekstem Ewangelii, ażeby ocenić ich wartość.

W przedstawieniu niektórych racjonalistów historia zastąpiona jest bujną wyobraźnią. Przoduje w niej Renan, który nam przedstawia w Janie i Jezusie „dwóch młodych entuzjastów, łączących się wspólnie, przy czym Jezus poddaje się Janowi, chce róść w jego cieniu, nawet przyjmuje (na własną szkodę) różne jego zewnętrzne cechy i ton autorytatywny"[1]).

Renan mówiąc o niesnaskach między uczniami Jana a Jezusa ma przynajmniej tyle umiaru, że wyklucza możliwość zarażenia się Jezusa i Jana fermentem uczniów. Są oni bowiem wedle niego wyżsi nad swoje otoczenie. Tymczasem Goguel w swym życiu Jezusa, a przedtem w swej pracy o Janie Chrzcicielu, chce widzieć w rozdwojeniu uczniów dowód na rozdwojenie Jezusa i Jana. To zupełnie tak samo, jak gdyby kto z rozdwojenia gminy korynckiej, w której jedni oświadczali się za Pawłem a inni za Apollem, chciał wyciągać wniosek na osobiste zerwanie stosunków św. Pawła z Apollem.

Goguel razem z Renanem przypuszcza dłuższy, poprzedni nowicjat Jezusa u Jana, który miałby sięgać aż do naśladowania ducha pokuty u Jana; za to potem chce się dopatrzyć aż takiego separatyzmu, który dawnego ucznia przemienia w renegata. Jakże fantastyczne są te wszystkie przypuszczenia, mimo że je autor uczepia o poszczególne, ale wyrwane z całości i naciągnięte teksty. Tak na przykład samo przypuszczenie, jakoby Jezus w początkach naśladował pokutne życie Jana, upada wobec tak jasnego tekstu Ewangelii, w którym Jezus zewnętrzny swój charakter od początku określa w przeciwieństwie do Jana:

Przyszedł Jan — nie jedząc i nie pijąc,
Przyszedł Syn Człowieczy — jedząc i pijąc.

Podnoszę ten drobiazg tylko dla przykładu na to, jak przy pozorach historyczności fantazja jednak wielką gra rolę. Ażeby zaś mówić o nieprzyjaźniach między Janem a Jezusem, na to potrzeba wprzód skreślić wszystkie teksty o uznaniu mesjaństwa Jezusa przez Jana. A wtedy co się z historii ostanie?

Dibelius za pomocą manewrów z Ewangeliami i podsuwania ewangelistom tych czy innych tendencyj stara się również obrócić na wspak prawdziwy stosunek Jezusa do Jana. Radzi sobie w bardzo prosty sposób: to wszystko, co wynosi Jana nad Jezusa, to ma w jego oczach historyczną wagę; ale za to wszystko to, co Jana uniża i poddaje Chrystusowi, jest uważane za zniekształcenie historii.

Cheyne w swej encyklopedii racjonalistycznej okazuje tyle przynajmniej realnego wyczucia, że wyklucza możliwość, ażeby Jezus mógł w czymkolwiek korzystać od Jana, a to z tej prostej przyczyny, iż Jego idee były nieporównanie głębsze od Janowych, więc czegóż by mógł szukać i co by mógł znaleźć u tego ostatniego?[1]) Także i Keim nazywa fantastyczne pomysły Renana tworem „wybujałej wschodniej fantazji"[2]).

Kościeniem w scenach Jana przewijających się we wszystkich Ewangeliach jest stosunek Jana jako sługi uniżającego się w prochu przed swoim Mesjaszem, którego głosi i którego oczekuje. Na to zazębienie historyczne nic się nie poradzi. Nic im nie pomoże wskazywanie na przykład na Ewangelię Marka jako na tę, w której rzekomo Jan dumniej podnosi głowę. Bo w tej Ewangelii Jan tak samo

---

[1]) Cyt. u Keima, Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867, t. I., str. 529. „Die zwei jungen Enthusiasten assoziren sich, zumal Jesus sich subordiniren kann, unter dem Schatten des Joh. wachsen will und (zu seinem Schaden) die Aeusserlichkeiten und den Auctoritätston des Johannes annectirt." (Renan, Vie de Jésus, str. 104).

[1]) Encyclopaedia biblica art. John the Baptist. T. II. M. Bruce, Jesus, col. 2437. [2]) Keim, Geschichte... op. c., t. I., str. 529.

jak w innych mówi o Tym, który większy jest odeń. Tu, w tym punkcie schodzą się z sobą Jan i Mateusz, Łukasz a Marek z nimi. W tym punkcie schodzi się z historią zdrowy sens. Bo skoro Jan w przeciwieństwie do wszystkich proroków, przepowiadających dopiero w przyszłości królestwo, głosi, że ono już przyszło, to w tej zapowiedzi już tkwi i zapowiedź Mesjasza, który od królestwa odłączyć się nie da. A skoro tak, to Jan staje wobec swego Mesjasza tak, jak go stawiają Ewangelie, jako głos gotujący drogę na objawienie zbawienia, jako najniegodniejszy, jako ten, co się ma umniejszać...

TREŚĆ



